Ph. Pr. 712 g Klein

<36610089940017

<36610089940017

Bayer. Staatsbibliothek

Versuch
die
Ethik als Wissenschaft zu begründen;
nebst
einer kurzen Einleitung
in
das Studium der Philosophie
überhaupt.

Von
G. M. Klein,
Professor zu Bamberg.

Rudolstadt
in der Klüger'schen Buchhandlung.
1811.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Der Titel dieser Schrift giebt ihren Endzweck hinlänglich an; sie soll blos als ein Versuch, die vorzüglichsten Momente der Ethik wissenschaftlich zu bestimmen, angesehen werden; von einer wirklichen wissenschaftlichen Darstellung der Sittenlehre fordert der Verfasser zu viel, als daß er sie, bey dem jetzigen Zustande der Wissenschaften und nach den geleisteten Vorarbeiten, schon für möglich halten könnte. Unsere Zeit rühmt sich zwar nicht mit Unrecht, daß sie die sittliche Natur von dem egoistischen Begehren wieder gesondert, jene in ihrer Reinheit dargestellt, die sittlichen Grundbegriffe richtiger bestimmt, und dadurch der Sittenlehre ein Fundament gesichert, so wie den Weg vorgezeichnet, habe, auf dem sie zu dem Range einer eigenen Wissenschaft erhoben werden könne. Allein, wenn wir die Sache näher betrachten, finden wir, daß alles Geleistete, im Vergleiche mit dem zu Leistenden, noch sehr Vieles zu thun übrig gelassen habe. Viele Mängel aller zeitherigen Sittenlehren hat der scharfsinnige und gelehrte Herr Schleiermacher, in seinen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, zur allgemeinen Ueberzeugung aufgedeckt und zum Theile dargethan, wie, nach seiner Einsicht, die Ethik eine

Wissenschaft werden könne. In der letzteren Rücksicht ist der Verfasser am wenigsten mit ihm einverstanden, und dieser Versuch stellt größtentheils von jenem ganz verschiedene Begriffe und Forderungen auf. Jedoch bekennt er mit großem Danke, daß die Lektüre des oben erwähnten Werkes schon vor mehrern Jahren sein Nachdenken auf die sittlichen Gegenstände vorzüglich gelenkt habe, welches er bis itzt ununterbrochen fortsetzte, und wovon er die allgemeinen Resultate dem Publikum hier unumwunden vorlegt. Wenn er seine vorgenommenen Arbeiten über den speziellen Theil der Ethik einmal zu seiner eigenen Zufriedenheit vollendet hat: so wird er sie gleichfalls der Beurtheilung des Publikums vorlegen.

Ich bin weit entfernt, mir einzubilden, als habe ich den Forderungen in jeder Beziehung Genüge gethan, welche ich in der Einleitung und auch bey andern Stellen an alle Philosophirenden gemacht habe, oder als könne ich ihnen Genüge thun; ich fühle vielmehr die Beschränktheit meiner Kräfte zu sehr, und bin mir deutlich bewußt, daß ich das Ideal, welches mir vorschwebte, nicht erreicht habe. Davon aber bin ich überzeugt, daß ich sowohl die Aufgaben einer philosophischen Sittenlehre, als die wahre Methode kenne, nach welcher sie allein für die Vernunft befriedigend gelöst werden können. — Meine Ueberzeugung habe ich durchaus ohne Zurückhaltuug mitgetheilt, so sehr sie auch mit den gewöhnlichen Ansichten größtentheils im Widerspruche steht. Weder nach Neuheit, noch nach Paradoxien, habe ich gestrebt; aber wohin mich das nothwendige Denken, in der Uebereinstimmung mit der

Er-

Erfahrung, führte, dahin folgte ich ohne Furcht. Vorgefaßte Meinungen und fremde Autorität hatten keinen Einfluß auf meine Untersuchungen; angenehm aber war es mir immer, wenn die Denkweise scharfsinniger Männer in einer freyen Uebereinstimmung mit der meinigen war. Gründliche Belehrungen werde ich daher mit Dank annehmen, Machtsprüche, wie zeither, als nicht gesprochen ansehen, und über jedes Fortschreiten und jede tiefere Begründung mich herzlich freuen.

Es fiel mir zeither immer auf, daß in den neuesten Schriften über die Sittenlehre fast gar keine Rücksicht genommen ist auf die schon von Mehreren, vorzüglich aber von Herrn Schleiermacher, gemachten Forderungen an diese Wissenschaft, und daß die gerügten Mängel und Unvollkommenheiten immer wieder aufgenommen wurden, gleich als wenn noch gar nichts hierin geschehen, oder als wenn ein Angriff auf sie eine nicht zu berücksichtigende Vermessenheit wäre. Und doch ist es erwiesen, daß sie die Hauptschwierigkeiten umgehen, von willkührlichen Voraussetzungen ausgehen, und öfters ganz verkehrte Ansichten haben über die sittliche Bestimmung des Menschen, und besonders über die einzelnen sittlichen Handlungen. Daher kommt es, daß das wirkliche Leben so wenig ihren Forderungen und Grundsätzen entspricht, beyde vielmehr einander ganz fremd sind, so daß selbst die besten Menschen mit ihren Prinzipien und Vorschriften im Widerspruche sind. Auf der andern Seite haben auch wieder die im gewöhnlichen Leben angenommenen Meinungen einen zu großen Einfluß auf die philosophische Bearbeitung der Sittenlehre,

lehre, und nicht Wenige scheinen es als eine Verbindlichkeit anzusehen, dazu die Gründe in der Philosophie aufzusuchen, was im gewöhnlichen Leben Sitte und Denkart geworden ist. Wie ehemals die Philosophie den theologischen Meinungen diesen Dienst leistete, gerade so bequemt sie sich itzt nach dem Herkommen, nach den temporellen und lokalen Gewohnheiten. Der Mangel an der wissenschaftlichen Grenzbestimmung ist der einzige Hauptgrund dieser Verirrungen.

Was andere philosophische Sittenlehrer gar nicht berücksichtigen, machte mir die größten Schwierigkeiten. Schon war ich über die wichtigsten Probleme mit mir einig, als ich die Anstände noch nicht beseitigen konnte, in welche mich die Voraussetzung der Freyheit des menschlichen Willens verwickelte. Getreu meiner Denkweise, keine Lehre oder Behauptung ohne hinreichende Gründe anzunehmen, noch weniger eine solche, welche mit anderen ausgemachten Wahrheiten im Widerspruche zu stehen scheint, hatte ich mehrere Jahre einen wahrhaft schmerzlichen Kampf mit mir selbst zu bestehen, den zwischen meinem natürlichen Gefühl und meinem Verstande, ohne mit mir in Einigkeit zu kommen. Weder die tiefsinnigsten Schriftsteller über diesen Gegenstand, noch mündliche Unterredungen mit Männern, die sich nicht weniger über die Auflösung der hierüber möglichen Zweifel interessirten, brachten mich dem Ziele näher, und schon that ich fast Verzicht auf die wissenschaftliche Lösung, als durch das wiederholte Studium der an den wichtigsten Ideen reichen Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Frey-

heit

heit u. s. w., von F. W. J. Schelling" mir die Erkenntniß ward, wie eine Uebereinstimmung des Gefühles mit den Ideen der Wissenschaft, und eine Harmonie zwischen der Einheit und Nothwendigkeit im Ganzen, und der persönlichen Freyheit der Menschen, gedacht werden könne, und müsse. Der erste Abschnitt wird Zeugniß geben sowohl davon, wie ich in dieser Beziehung die Ideen des Herrn Schelling aufgefaßt, als wie ich überhaupt die persönliche Freyheit mit der allgemeinen göttlichen Weltherrschaft vereinbar halte.

Man hat vielfach der Naturphilosophie den Vorwurf gemacht, als sey mit ihren Prinzipien eine sittliche Ansicht der menschlichen Natur unvereinbar; man erröthete nicht, sie des gröbsten Materialismus und Sensualismus zu beschuldigen; man wiederholt noch itzt den Vorwurf, sie stelle den Menschen und das Thier auf eine Linie, und, nach ihren Begriffen, sey der Mensch blos ein verständiges und egoistisches Thier. Waren diese Beschuldigungen Folgen der Unwissenheit: so hoffe ich durch diese Schrift zu ihrer Vernichtung und einer besseren Belehrung Vieles beyzutragen; stammten sie aus andern Gründen: so mögen die Urheber sich wenigstens schämen, und für alle Zukunft verstummen. Denn dessen darf sich die Naturphilosophie rühmen, daß sie nicht weniger, als die sokratische und platonische Philosophie, eine in jeder Rücksicht sittliche Tendenz habe, und wer dieses noch nicht in ihr erkannt hat, darf sich unverholen gestehen, daß er sie ganz mißverstehe. Schelling spricht dieses in der erwähnten

wähnten Abhandlung S. 419 so aus: „Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen, eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle, Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem Ideellen, in welchem Freyheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freyheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen erkläre. — Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn, als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." —

Man macht ferner der Naturphilosophie den Vorwurf, daß sie da ein Wissen und ein System suche, wo keines von beyden möglich sey. Darauf ist an mehrern Orten der Einleitung schon geantwortet, welche vorzüglich dieser Schrift aus dem Grunde beygegeben ward, um die Nothwendigkeit eines systematischen, d. h. alle Theile auf die Grundprinzipien zurückführenden Verfahrens, einleuchtend zu machen, und der Verfasser

schmei-

schmeichelt sich, daß der verständige Leser diese Einheit in der Schrift selbst nicht vermissen werde. Die wahren Freunde und Kenner dieser Philosophie werden immer durch ihre Anhänglichkeit an ein systematisches Wissen sich zu unterscheiden suchen von den philosophirenden Dilettanten, und den Verächtern aller Systematik; genaue Bestimmung jedes besonderen Begriffes, so wie dessen mittelbare oder unmittelbare Verbindung mit der Uridee des Wahren, sehen sie als unerläßliche Forderungen an, welche sie zu befriedigen streben werden. Wie im wirklichen Seyn und Leben ein reeller Zusammenhang unter den mannigfaltigen Erscheinungen herrscht: so muß er auch in der ihnen entsprechenden Erkenntniß statt finden. — Die wissenschaftliche Methode ist der einzige Prüfstein des objectiven Wissens, zum Unterschiede von willkührlichen Imaginationen; die sich davon lossprechen, können nur an den letzteren fruchtbar seyn. Wie wär' es aber auch sonst möglich, daß Menschen, die sich auf ihr Philosophiren etwas zu Gute thun, ganze Bände mit Auszügen aus Rezensionen mit nichts sagenden Vergleichungen fremder Gedanken, mit eigenen und selbstbeliebigen, zur Sache nicht gehörigen Reflexionen, und oft leider! mit Klatschereyen anfüllen könnten, wenn sie auch nur eine Ahndung von einer wissenschaftlichen Methode hätten. Diese besteht nicht im Pedantismus der Darstellung und des Ausdrucks, sondern in der aller Darstellung vorhergehenden Richtung, Prüfung und Bestimmung der Erkenntnisse nach den Prinzipien des Wahren; Platon's Methode ist gewiß nicht weniger systematisch, als die

des Spinoza in seiner Ethik, und doch ist bey jenem die Form so wenig zwangvoll und scholastisch.

Mehrere, wahrscheinlich mir gutgesinnte, Männer haben in Schriften und kritischen Blättern ihr Bedauern geäußert, daß ich meine Geisteskräfte dem Studium und der Bearbeitung einer so grundlosen und für die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit so verderblichen Philosophie widme, und dadurch Zeit und Kräfte verschwende, während ich wirklich in der Philosophie viel Gutes leisten könne, wenn ich einmal von diesen Irrthümern zurückkomme. Diese Mentoren und Gönner versichere ich nun, daß nicht ein williges Hingeben an die Worte des Lehrers, sondern ein langes und sorgfältiges Prüfen aller Versuche, die wichtigsten Aufgaben der Philosophie zu lösen, diese philosophische Denkweise in mir begründet habe, welche auch der Glaube der ältesten Völker, so wie die Ueberzeugung der größten Philosophen unter den Griechen und Alexandrinern war, und zu keiner Zeit ganz vertilgt werden konnte. Lebendige und den Geist befriedigende Ueberzeugung geht mir über alles; so lange daher die Gegner nichts Anderes gegen die Grundbegriffe der Naturphilosophie vorzubringen wissen, als sie bis auf diese Stunde in Büchern und Rezensionen vorgebracht haben: so bleibt meine Ueberzeugung unerschüttert; jeder solcher Angriff beweist die Festigkeit und innere Stärke der angefochtenen Sache, so wie auf der anderen Seite die Unwissenheit und oft unbegreifliche Dreistigkeit ihrer Gegner. Was sie bis itzt dagegen vorgebracht haben, kommt größtentheils entweder von der Nichtkenntniß

deffen,

dessen, was Philosophie sey, und was man von ihr fordern müsse, oder von dem wirklichen Nichtverstehen der angefochtenen Lehren, oder endlich vielleicht auch von anderen ganz unreinen subjectiven Beweggründen.

Besonders erbaulich sind Rezensionen naturphilosophischer Werke von Menschen zu lesen, die, obgleich durch und durch unwissend in den Prinzipien dieser Lehre, doch gar kein Bedenken tragen, dergleichen Schriften nach ihren subjectiven Ansichten, oder, wenn man lieber will, nach ihrer philosophischen Denkart, zu beurtheilen, und sie lediglich aus dem Grunde, weil sie nicht mit diesen übereinstimmen, zu verdammen. Es fällt ihnen, bey ihrer oft ganz unbefangenen Beschränktheit gar nicht ein, daß ihnen, als Kritikern, die Pflicht obliege, entweder die Prinzipien wissenschaftlich anzugreifen, welche einer Schrift zu Grunde liegen, oder, wenn sie dieser Arbeit nicht gewachsen sind, wenigstens den Zusammenhang der einzelnen Theile untereinander und mit den Prinzipien zu prüfen, oder beydes zugleich zu thun; daß es aber offenbare Ungereimtheit sey, ein Werk nach Begriffen zu prüfen, welche von den ihm zu Grunde liegenden ganz verschieden sind, dann dieses ohne Weiteres zu verwerfen, und so Machtsprüche und Mißhandlungen auszuüben. Der Verfasser hat dergleichen Unbilden immer mit Stillschweigen ertragen, und höchstens nur nachtheilige Verdrehungen und Mißverständnisse unschädlich zu machen gesucht. Menschen dieser Denkart belehren wollen, möchte nicht weniger schwer seyn, als die Umkehrung eines sündhaften Gemüthes durch Vorhaltung der Pflichtgebote und wohlmei-

meinende Belehrungen. Er hegt längst die Ueberzeugung, daß es eben so wenig in der Willkühr der Menschen stehe, eine Sache zu verstehen, oder sich eine bessere Einsicht davon zu verschaffen, als eine That zu vollbringen, wozu die Kräfte, Einsichten und der Muth fehlen.

Endlich darf man jenen wenigen ideenlosen Menschen, welche die Wirkung der Naturphilosophie auf das Zeitalter einer gewissen poetischen Schminke, die ihr aufgelegt werde, schreiben, und, wegen ihrer eigenen Geistesarmuth, den ihr eigenthümlichen Reichthum gar nicht ahnden können, ihr unverständiges Reden und Treiben nur vorhalten, um sie zu beschämen. Denn es ist gewiß lächerlich, wenn dergleichen Menschen merken lassen, als könnten sie einen ähnlichen Erfolg durch ihre Schriften hervorbringen, wenn sie die von den Naturphilosophen gebrauchten Mittel nicht verschmähten, während dem persönliche Verleumdung, Verketzerungssucht, Andichten schlechter Endzwecke, Raub des fremden Eigenthums, verbunden mit Lästerung des rechtmäßigen Eigenthümers, und Verunstaltung fremder Lehren, von ihnen gar nicht für schlechte Handlungen gehalten werden.

Wie diese und ihnen ähnliche Menschen diese Schrift aufnehmen werden, ist dem Verfasser gleichgültig; alle unpartheyischen Freunde der Wahrheit und ernste Pfleger der Wissenschaften ladet er aber ein, seine Absichten und Bemühungen durch ihre Belehrung und Zurechtweisung seiner Fehlgriffe, so wie durch ihre eigenen Arbeiten, mit Liebe und Muth zu unterstützen.

Bamberg, den 23ten März 1811.

Ein-

Einleitung in die Philosophie überhaupt.

I.

Alle realen Wissenschaften stehen in so inniger Verbindung mit der Philosophie, daß es unmöglich ist, von ihnen mit Gewißheit etwas zu bestimmen, ohne jenes Band zu kennen, und im Stande zu seyn das allgemein philosophische Wissen, zwar nicht, wie ein Schema, auf jene Wissenschaften überzutragen, sondern dasselbe in diesen wieder zu finden, und gegenwärtig zu erhalten. Es ist daher unmöglich, von der Ethik in wissenschaftlicher Beziehung zu sprechen, ohne zugleich auf den allgemeinen Theil der Philosophie Rücksicht zu nehmen.

Da man aber in unsern Zeiten über den Begriff und das Wesen der Philosophie nicht so durchaus einig ist, daß man nicht fürchten könnte, mißverstanden zu werden, wenn man bey der Bearbeitung eines einzelnen Gegenstandes jene unerörtert voraussetzt: so wird es nicht überflüßig seyn, hier die Ideen bestimmt und unverholen, obgleich in gedrängter Kürze, anzugeben *), nach

welchen

*) In einer größern Schrift, welche dieser, wenn Gott will, bald folgen soll, wird der Verfasser die in die Einleitung aufgenommenen Gegenstände weiter auseinander setzen.

welchen die Untersuchung über die vorzüglichsten Theile der Ethik vorgenommen ward.

II.

Die gegenwärtig Philosophirenden sind am meisten entzweyt über den Inhalt und die Form der Philosophie; es ist also nothwendig, in beyder Rücksicht seine Ueberzeugung bestimmt mitzutheilen, damit die Leser sogleich wissen, wie sie mit dem Autor daran sind. Es soll in Folgendem geschehen, ohne Einmischung einer breiten und animosen Polemik gegen Andersdenkende, nur beyläufig, und mit der einem Jeden gebührenden Achtung, soll ihrer Erwähnung geschehen.

III.

Der zeitliche Ursprung der Philosophie ist die Reflexion des Menschen auf sich und die ihn umgebende Welt; es entstehen dadurch viele beunruhigende Zweifel und sehr interessante Fragen in ihm, von deren befriedigenden Beantwortung die Widerherstellung seiner gestörten Ruhe abhängt, und an deren Lösung zu arbeiten er unaufhaltsam durch sein Inneres getrieben wird. Dergleichen Aufgaben sind: 1.) Wodurch ist alles, was existirt, geworden? 2.) Wie sind die vorhandenen einzelnen Gegenstände beschaffen, und wie verhalten sie sich zu einander? und 3.) wozu ist alles Seyende da; was hat sein Daseyn für einen Endzweck?

Diese Aufgaben sind nicht Folgen einer Neugierde, sondern einer nothwendigen Wirkungsweise des menschlichen Geistes, welches die Geschichte der Menschheit, so weit wir sie kennen, bestätigt.

IV.

Die im vorigen §. angeführten allgemeinen Aufgaben schließen mehrere besondere in sich, vorzüglich die zweyte, welche der neuern Philosophie allen Stoff allein dargeboten hat. Hieher gehören mehrere von der Reflexion aufgeworfene Gegensätze, über welche die Philosophen bis itzt größtentheils noch getheilte Meynungen haben. Ich rechne dazu z. B. 1.) den Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Uebereinstimmung und Verschiedenheit der Dinge; 2.) den zwischen dem Zeitlichen und Ewigen, dem Veränderlichen und Wechsellosen; diesem entspricht 3.) der zwischen bedingter und unbedingter Erkenntniß; 4.) einen neuen Gegensatz hat der Verstand zwischen Seele und Leib gesetzt, welcher einen andern zur Folge hatte, nämlich 5.) den zwischen Denken und Seyn, welcher allein in unsern Zeiten ganze philosophische Lehrgebäude hervorgebracht hat, als wenn es außer ihm gar keine für die Vernunft interessante Aufgaben mehr gäbe.

Es wäre leicht, nebst diesen, noch andere Probleme und Gegensätze anzugeben, welche die Betrachtung der besonderen Erscheinungen im Universum und ihrer Verhältnisse zu einander aufgefunden, und als Aufgaben der Philosophie vorgelegt hat. Allein, theils sind die eben genannten die vorzüglichsten, theils werden die noch übrigen wichtigen bey dem Uebergange zur Ethik angeführt werden.

V.

Diese und alle übrigen für die Reflexion möglichen Gegensätze können nur daher kommen, daß der

Ver-

Verstand die Erscheinungen der Welt blos in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von einander, nicht aber in ihrer Einheit und Uebereinstimmung erblickt; denn wir müssen, nach der uns nothwendigen Denkweise, die gesammte Welt als ein nach allen seinen Theilen verbundenes Ganzes betrachten, in welchem an sich und unabhängig von aller Reflexion die größte Ordnung herrscht. Die Welt ist unendliche Vielheit und Einheit zugleich; dieses ist der nothwendige Gedanke, den wir allen unserem Forschen über sie zu Grunde legen müssen. Wenn es uns daher vergönnt wäre, die unendliche Vielheit der Erscheinungen vom Mittelpunkte ihres gemeinschaftlichen Seyns zu betrachten: so würde alle scheinbare Disharmonie in die schönste Harmonie sich auflösen, und wir würden einsehen, daß Einheit das Band und die Seele alles Existirenden sey.

VI.

Soll daher die Philosophie dem Menschen mit sich Einigkeit bringen, und ihm über die wichtigsten Gegenstände des Lebens Aufschluß geben: so muß sie die Dinge vom Mittelpunkt alles Seyns betrachten, und nach dem Verhältniß bestimmen können, in welchem sie zu demselben stehen, weil sie nur dann dieselben so erkennt, wie sie wirklich sind.

Der Mittelpunkt alles Seyns ist die absolute Einheit, durch welchen alles Seyende das Daseyn und Bestehen hat; sie ist der Urquell alles Möglichen und Wirklichen.

Daraus folgt, daß alles Seyende, vermöge seines gemeinsamen Ursprungs, auch nur in Beziehung auf denselben sich gleich sey. Die Dinge vom Mittelpunkt

punkt ihres Seyns betrachten, heißt daher so viel, sie nach ihrer Gleichheit und Zusammenstimmung zu einem Ganzen betrachten.

VII.

Der Ursprung und Mittelpunkt alles Seyns kann nicht selbst wieder durch ein Anderes gezeugt seyn; er ist durch sich, und außer allem Verhältnisse zur Zeit, d. h., er ist ein Ewiges. Was die Folge von einer zeitlosen und ewigen Realität ist, dem muß selbst ein ewiges Seyn zukommen. Will also der Philosoph, wie es seine Bestimmung ist, die Dinge nach ihrem wahren Seyn und ihrem Zusammenhange mit der absoluten Einheit erkennen: so muß er sie nach ihren ewigen, nicht nach ihren bedingten und zeitlichen Eigenschaften, betrachten, wodurch allein Uebereinstimmung kommt in die verschiedenen und oft sich durchkreuzenden Ansichten des Lebens.

VIII.

Die Aufgabe der Philosophie läßt sich daher, nach ihrer allgemeinsten Bedeutung, so ausdrücken: Die Philosophie soll die absolute Einheit für sich, und in ihren mannigfaltigen Erscheinungen, erforschen und bestimmen. Diese, das gesammte Gebiet der Philosophie umfassende Aufgabe läßt sich im Einzelnen noch auf verschiedene Weise aussprechen; z. B. die Philosophie soll die Einheit des Endlichen und Unendlichen darthun, u. s. w.

IX.

Das Medium alles Philosophirens ist das Wissen: denn die Philosophie stammt, ihrem Inhalte und ihrer

objectiven Realität nach, aus der Vernunft, als der Erkenntnißquelle alles Wahren im Menschen; die Vernunft aber offenbaret sich in ihm durch das Wissen, und ist nichts anders, als das sich selbst erkennende Wissen; die Philosophie kann daher auch nur unter der Form des Wissens erscheinen.

Das Wesen der Vernunft, als des Charakteristischen der menschlichen Natur, besteht in dem Wissen um sich, im Selbstbewußtseyn und der Persönlichkeit, den Exponenten des menschlichen Seyns. Diese durch und um sich selbst wissende Vernunft ist nun das Organ alles Philosophirens.

Zusatz: Das philosophische Wissen ist wohl zu unterscheiden vom Ahnden, Anerkennen und Glauben. Das Ahnden soll das Daseyn eines Gegenstandes nur vermuthen lassen; das Anerkennen läßt zwar die Existenz eines Gegenstandes gelten, aber nicht die Erkenntniß seiner besonderen Beschaffenheit; das Glauben soll das Daseyn zwar gelten lassen, aber nicht wegen der Evidenz der Ueberzeugung, sondern bedingter Weise, weil z. B. die Realität des Einen nicht wohl denkbar wäre ohne die Existenz des Anderen. Noch unterscheidet man eine andere Bedeutung dieses Begriffes, so fern man darunter versteht die unmittelbare, auf Gefühl gegründete, Ueberzeugung vom Wahren.

Allein es läßt sich nicht einsehen, warum man den Grund aller Gewißheit lieber ein Glauben, als ein Wissen, nennen will, es seye denn, daß man nur ein mittelbares und abgeleitetes Erkennen mit Wissen, das unmittelbare aber ausschließlich mit Glauben bezeichnen wolle. Dieser Grund wird auch zuweilen angegeben; allein diese Unterscheidung ist ungültig:

denn

denn auch das sogenannte mittelbare Wissen ist nur in subjectiver Beziehung ein solches, objectiv aber ist es nur so fern ein Wissen, als es in unmittelbarer Beziehung steht zu dem Prinzip alles Wissens; denn wie unter den seyenden Substanzen, so giebt es auch unter den Wahrheiten keine reelle Abhängigkeit von einander; nur für unser Erkennen findet eine solche statt, weil wir alle Dinge nur nach einander und nach ihrer Verbindung unter einander, mittelst der logischen Methode, erkennen können. Diese Verbindung der Dinge und Wahrheiten unter einander ist aber nicht eine äußere, wie die der Abhängigkeit, sondern eine innere, d. h., eine aus ihrer reellen Verwandtschaft entstandene. Allerdings läßt sich ein besonderes Wahre leichter dadurch erkennen, daß man seine Verbindung mit einem anderen, schon als wahr Erkannten, aufsucht, als daß man es unmittelbar auf die Urwahrheit reduzirt; allein diese Verbindung ist eine wechselseitige, keine einseitige der Abhängigkeit. Man muß daher entweder alle wahre Erkenntniß ein Glauben nennen, und etwas Anderes mit Wissen bezeichnen, oder man darf diesen Unterschied überhaupt nicht machen. Es ist zwar außer allem Zweifel, daß der letzte Grund aller Gewißheit auch von einem Gefühl der Nothwendigkeit begleitet werde; allein daraus läßt sich nicht begreifen warum man den Ausdruck: Glauben, den von Wissen vorziehen solle; es ist dies vielmehr das unmittelbarste und evidenteste Wissen, eine wahre innere oder intellectuelle Anschauung.

X.

Das philosophische Wissen kann von zwey Seiten betrachtet werden, 1.) an und für sich, 2.) in Beziehung

auf die zeitlichen Gegenstände. Unter jenem versteht man das unabhängig von sinnlichen Wahrnehmungen durch bloße Vernunft mögliche Erkennen; unter diesem aber ein solches, zu welchem man erst mittelst sinnlicher Anschauungen gelangen kann. Man nennt das Erstere gewöhnlich eine Vernunfterkenntniß im strengen Sinne, diese dagegen eine Erfahrungserkenntniß, oder jene a priori, diese a posteriori. Man macht häufig einen großen Unterschied unter beyden, und erhebt die eine zum Nachtheil der anderen. Was ist Reelles an dieser gemachten Unterscheidung, und wie verhalten sich die Erfahrungs- zu den Vernunfterkenntnissen an und für sich? Sie sind im wahren Sinne genommen eins; jene sind in concreto, was diese in abstracto; dort wird das Wahre im Einzelnen und auf sinnliche Weise angestaunt, was hier im Allgemeinen erkannt wird; dort wird in einem sinnlichen Bilde für einen besonderen Fall erkannt, was hier allgemein für alle Fälle, in Begriffen, eingesehen wird. Es ist daher eine unumstosbare Wahrheit, daß Keiner auch nur das Einzelnste wahrhaft erkennen könne, wenn er nicht in demselben zugleich das Allgemeine, wie in einem Bilde, anschaut.

Zusatz: 1.) Man muß eine doppelte Erfahrungserkenntniß unterscheiden, eine gemeine und eine philosophische; jene sieht überall auf das Zeitliche und Unwesentliche in den Erscheinungen, diese aber auf das Ewige und Wesentliche, und letztere ist es, welche der Vernunfterkenntniß ganz gleich zu setzen ist.

2.) Der Natur, nicht der Zeit nach, geht die rationale Erkenntniß der empirischen voran; denn man kann das Wesentliche von dem Vergänglichen nicht trennen, bevor man jenes für sich erkannt hat. Hier gilt: „was

man

man nicht zuvor weiß, das erkennt man auch nicht." Daher, nach Platon, alles Wissen ein Erinnern ist. Dazu ist aber nicht nothwendig, daß man sich zuvor auf wissenschaftlichem Wege in Besitz der Vernunftwahrheiten müsse gesetzt haben, um ihr Gleiches in den sinnlichen Wahrnehmungen wieder zu erkennen. Sehr oft treibt der bewußtlose Wahrheitssinn den Menschen durch ein richtiges Gefühl an, um auf das Wesentliche in den Dingen zu sehen, und das Zufällige, als ein Nichtiges, liegen zu lassen.

XI.

Für den Philosophen ist es nicht genug, die Einheiten in den mannigfaltigen Erscheinungen aufzusuchen, und sie nach einer gewissen Form systematisch zu ordnen, sondern er muß das Allgemeine in dem Besondern, in den einzelnen Erscheinungen, anschauen. Denn jede Trennung der Einheit von der ihr entsprechenden Vielheit ist eine künstliche und widernatürliche; im Leben, das doch philosophisch gelebt werden soll, und wo es immer nur einzelne und bestimmte Fälle giebt, muß das Allgemeine das Besondere immer so durchdringen, wie es in allem von den menschlichen Thun unabhängigen Seyn wirklich geschieht. Der Philosoph muß daher mit reinen Sinnen, ohne alle vorläufige Theorien, die Phänomene der Natur- und Menschenwelt auffassen, um, nachdem er sie nach ihren individuellen Eigenschaften kennen gelernt hat, die Einheit und das Gleiche in ihnen aufzusuchen. Wer nicht viele Erfahrungen dieser Art aus der Natur und Geschichte gemacht hat, in dem ist die Philosophie noch beengt und unlebendig.

Was daher die Schule lehren kann, ist nicht die Philosophie selbst, sondern nur eine Anleitung dazu; Jeder muß die angewiesene Richtung mit eigener Anstrengung verfolgen; er muß viele besondere Kenntnisse sich sammeln, und unter den verschiedenartigen das Band durch sich aufsuchen.

XII.

Der Gegenstand der Philosophie ist sowohl die Natur, als die Menschheit; denn sie will und kann nur das Reale oder Seyende erkennen, dieses aber existirt als Gegenstand möglicher Erkenntniß unter zwey Formen, als Natur- und Menschenwelt; demnach kann sie sich auf nichts Anderes, als eben auf diese beyden Gegenstände aller möglichen Erkenntniß beziehen. Sie darf deswegen auch nicht willkührlich blos die eine oder andere ausschließlich zum Gegenstand ihres Forschens machen, sondern sie muß beyde zugleich umfassen, weil 1.) keine für sich das ganze Seyn erschöpft, 2.) weil keine für sich allein ganz verständlich, sondern jede als Ergänzung und Vorbild von der andern zu betrachten ist.

Zusatz: Bey den Griechen war die Philosophie immer in diesem Umfange genommen worden, im Mittelalter und in unseren Zeiten schränkte man sie fast ganz auf die Untersuchung der die Menschheit betreffenden Probleme ein, vorzüglich auf die Erforschung der Gesetze des menschlichen Geistes, so, daß man hätte glauben sollen, die Synthese und Analyse größtentheils willkührlich erzeugter Begriffe sey ihre wesentliche Aufgabe.

Manche Neuere, die über das Wesen der Philosophie große Bücher schreiben, finden nicht Worte genug, um das Streben, die Natur philosophisch zu erforschen, recht

recht herabzuwürdigen. Einer, dem freylich nichts mehr, als der Sinn für Philosophie fehlt, erklärt sich die Entstehung der Naturphilosophie sehr natürlich aus der Fertigkeit einer systematischen Weberey, und dem Gefühle inwendiger Nichtigkeit, wo sich dann die Philosophie einer blinden Naturgewalt ergebe, und über die Entstehung der Welt und die Erforschung ihrer Kräfte spekulire, u. s. w.

XIII.

Die Philosophie, nach ihrem ganzen Umfange, ist keine besondere Wissenschaft, sondern der Inbegriff alles wahren Wissens, indem die Natur- und Menschenwelt (welche letztere wir künftig als Geschichte, κατ᾽ ἐξοχὴν, zum Unterschiede von einer jeden anderen, bezeichnen wollen) alle möglichen Gegenstände des Wissens umfassen; sie ist daher, ihrem Umfange nach, eine unendliche Wissenschaft. Wenn man daher gewöhnlich die Philosophie eine geschlossene und vollendete Wissenschaft nennt: so kann man nur ihre eine Seite darunter verstehen, nämlich die allgemeine, im Gegensatze der besonderen; denn auch in der Philosophie kehrt der Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit, oder zwischen Allgemeinheit und Besonderheit zurück, wie in allen Theilen des Universum. Als allgemeine Wissenschaft ist sie eine begrenzte und zu vollendende Doktrin; nach ihrer Besonderheit dagegen ist sie eine unbegrenzte und unendliche Aufgabe, nicht für das Individuum, sondern für die ganze Menschheit. Zu dem allgemeinen Theile der Philosophie gehört z. B. das Wissen, welches 1.) die Einheit der Natur und der Geschichte, 2.) jenes, welches die Einheit und die nothwendigen Gesetze, sowohl in den mannig-

mannigfaltigen Naturerscheinungen für sich, als die in der Geschichte allgemeingültigen Wahrheiten darthut. Zu dem speziellen Theile sind alle einzelnen Wissenschaften zu zählen, welche als Organe der Philosophie betrachtet werden müssen.

XIV.

Das besondere Wissen in der Philosophie ist jedesmal nur eine Wiederholung des Allgemeinen im Besonderen, und demnach jedesmal verschiedener Form. Wie die Einheit des ganzen Weltalls in jedem einzelnen Theile sich wiederholt: so muß auch alles besondere Wissen eine individuelle Gestaltung des allgemeinen seyn. Das Weltall wiederholt sich z. B. in jedem einzelnen Weltkörper auf besondere Weise, d. h., in jedem Sonnensystem; dieses hat sein Gegenbild in jedem seiner Theile, z. B. in den Planeten; jeder Planet vervielfältigt sich selbst wieder auf unendliche Arten, durch die in ihm begriffenen und ihm untergeordneten Theile, von denen ein jeder ein Bild von ihm ist.

Nicht anders verhält sich der allgemeine Theil der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften; jener umfaßt diese nach ihrer Einheit und Verbindung unter einander; diese sind Wiederholung jener Einheit in besondere Gestalt, demnach individuelle oder modifizirte Einheiten von der allgemeinen, alles umfassenden Einheit; diese ist das Urbild, und jene sind die Gegenbilder.

Folgesätze: 1.) Daraus läßt sich einsehen, daß jede Wissenschaft im Geiste des allgemeinen Theiles müsse begriffen werden, wenn sie ihren Rang unter den eigentlichen Wissenschaften behaupten soll. Es läßt sich daher nichts

nichts unphilosophischer denken, als die dem allgemeinen Theile der Philosophie nothwendige Form auf alle besonderen Wissenschaften übertragen zu wollen, und so in alle die größte Einförmigkeit zu bringen. Wie in der Natur, so muß auch in der Wissenschaft bey der Einheit die Mannigfaltigkeit bestehen.

2.) Eine jede Wissenschaft erhält ihre besondere Form nicht von aussen, sondern aus sich selbst dadurch, daß der wissenschaftliche Künstler die individuelle Beschaffenheit der ihr angehörigen Gegenstände erforscht, und sie darnach bestimmt, wodurch sie zugleich im Geiste der allgemeinen Wissenschaft behandelt werden. Denn objectiv und ihrer Natur nach sind alle Dinge, ohngeachtet ihrer Individualität, doch kraft ihres Wesens und der ihm entsprechenden Gesetzmäßigkeit, unter sich übereinstimmend; wird nun diese ihre besondere Natur für sich erkannt: so entspricht diese besondere Erkenntniß gerade dadurch der allgemeinen, ohne daß von einer Anwendung oder Uebertragung dieser auf jene die Rede seyn kann.

3.) Wie überhaupt das Besondere nicht aus dem Allgemeinen kann abgeleitet werden: so kann auch keine besondere Wissenschaft analytisch aus der Philosophie gefolgert werden; sondern der Stoff einer jeden muß für sich, durch Hülfe der Sinne und des Verstandes, nach Anleitung der Vernunft, erforscht und geprüft werden, wo sich dann die formelle Bestimmung ohne Schwierigkeit ergiebt.

4.) Daraus mag auf's Neue die Wichtigkeit der Erfahrungserkenntnisse eingesehen werden, indem die Erkenntniß des Speziellen an allen Dingen lediglich nur eine Frucht reiner und treuer Beobachtungen seyn kann.

5.) Die Philosophie, nach der zweyfachen aufgestellten Ansicht, findet ihr entsprechendes Gegenbild im Kreise; der Mittelpunkt entspricht dem allgemeinen, die Peripherie dem besonderen Theile. Die Peripherie, nach allen ihren Punkten, erhält ihre Lage vom Mittelpunkt aus, und ist nichts anders, als der ausgedehnte Mittelpunkt selbst; der Mittelpunkt dagegen ist die Peripherie von der Seite ihrer Einheit, so wie die Peripherie der Mittelpunkt ist von Seite der Vielheit.

Eben so entsprechen die zwey Seiten der Philosophie zwey Grundtrieben des menschlichen Geistes; gemäß dem einen strebt er seine Erkenntnisse zu vervielfältigen; vermöge des andern will er sie konzentriren auf einen gemeinsamen Mittelpunkt. Daraus läßt sich auch die Bedeutung des mißverstandenen Satzes, daß die Philosophie sich nicht definiren lasse, einsehen: denn ihren besonderen Umfange nach läßt sie sich nicht von anderen Wissenschaften ausscheiden und abgrenzen, weil alle, welche diesen Namen verdienen, nur ihre Organe sind, durch welche sie sich manifestirt. Versteht man aber unter der Philosophie blos ihren allgemeinen Theil: so läßt sie sich wohl definiren, z. B. als die Wissenschaft der allgemeinen Formen oder Prinzipien, in welchen sich die absolute Einheit für uns offenbaret.

XV.

Man macht der Naturphilosophie den Vorwurf, daß sie allen qualitativen Unterschied der Dinge aufhebe, denselben in einen quantitativen verwandle, und im absoluten Seyn alles gleich setze; so werde z. B. der qualitative Unterschied zwischen Geist und Natur, und dadurch die Würde der Vernunft und Freyheit, der Tugend und Reli-

gion,

gion, aufgehoben. Allein dergleichen Vorwürfe und Consequenzen beweisen, man mag sie betrachten wie man will, eine große Unwissenheit in den Grundbegriffen der beschuldigten Philosophie. Denn 1.) wie? ist denn die Natur so schlecht und verächtlich, daß der Mensch dadurch entehrt werden könnte, wenn man beyde in Beziehung auf den Grund alles Seyns gleich setzte? sollte man nicht vielmehr denken, man wolle eben dadurch einen höhern Begriff von der Natur geben, und sie in ihre Rechte wieder einsetzen? Beweißt denn die im Ganzen wie im Einzelnen verbreitete Zweckmäßigkeit und Harmonie nicht die bewußtlos in der Natur wirksame Vernunft, und bewundern wir die Naturgegenstände aus einem anderen Grunde, als weil die Vernunft in uns von der vernunftmäßigen Einrichtung jener überrascht wird? —

2.) Nie hat die Naturphilosophie behauptet, das Reale sey gleich dem Idealen, der Leib gleich der Seele, oder die Materie der Vernunft, sondern nur daß beyde im absoluten Seyn, und auch nur in dieser Beziehung, sich gleich seyen, nicht aber rücksichtlich ihrer besonderen Formen, wodurch sie Reales oder Ideales sind. Jedes besondere Ding ist, seiner Substanz nach, gleichen Wesens mit der Ureinheit, aber dieser nicht gleich; und so ist kein Individuum dem andern gleich, sondern wahrhaft qualitativ von den andern verschieden. Die Form jedes Dinges ist eben das Prinzip seines Seyns, und bestimmt dessen Besonderheit; nach der Form wird daher auch der Begriff und Zweck jedes Dinges bestimmt, so daß die Verwechselung und Gleichsetzung des Realen und Idealen, als solcher, in der Naturphilosophie für die größte Ungereimtheit muß angesehen werden, obgleich man

man itzt noch nicht aufhört, ihr diese Vorwürfe zu machen. Die Freyheit, Religiosität und Sittlichkeit werden daher, ihren Grundsätzen gemäß, nicht nur nicht gefährdet, sondern zu der ihnen gebührenden Würde wieder erhoben, welche ihnen in den neueren philosophischen Versuchen größtentheils geraubt wurden.

3.) Es wäre endlich zu wünschen, daß doch diejenigen, welche diese Vorwürfe machen, sich bestimmter über die Begriffe, Qualität und Quantität erklärten. Soll denn die qualitative Verschiedenheit der Dinge einen absoluten Gegensatz ihres Wesens ausdrücken? wo bleibt dann die Einheit im Universum? Oder wird deswegen schon blos eine graduelle oder quantitative Verschiedenheit behauptet, wenn man sagt: in Beziehung auf die Ureinheit gebe es keinen Gegensatz unter den Dingen? Jede Form ist qualitativ verschieden von jeder anderen; daher z. B. liegt dem Menschen ein ganz anderer Begriff zu Grunde, als dem Thiere, diesem ein anderer, als der Pflanze u. s. w., dadurch ist jede Tugend und jede Wahrheit im Geisterreiche von allen anderen geschieden, ohngeachtet der innern Verwandtschaft ihres Wesens; dieser Bestimmung folgen auch die Gattungen und Arten.

Dieser Ansicht gemäß, muß auch die Aeußerung des Herrn Jacobi, in seinen Briefen über Spinoza, beurtheilt werden, wo es S. 404 heißt: „Die Speculation habe sich glücklich schätzen müssen, da sie die unendlichen Verschiedenheiten der Qualität auf einige bestimmte Beschaffenheiten der Quantität zurückzuführen die Aussicht gewann.“

XVI.

Bis itzt wurde blos von dem Inhalte der Philosophie gesprochen; es ist noch übrig, auch über ihre Form das Wesentliche zu erwähnen. Unter der Form der Philosophie versteht man 1.) die Weise der Auflösung ihrer Aufgaben, oder die Methode, deren man sich bedient, um sich von der Realität ihres Inhaltes Gewißheit zu verschaffen; 2) die besondere Art der Darstellung und Objectivirung des Inhaltes. Weder in jener, noch dieser, Bedeutung waren die Philosophen unter sich einig *).

XVII.

*) Nichts ist possirlicher, als wenn die Unfähigkeit zum Philosophiren mit vornehmer Miene die wissenschaftliche und systematische Form verschmäht, um recht willkührlich und nach Laune, ohne Zusammenhang und Zurückführung des Einzelnen auf die Einheit des Ganzen, in den Tag hinein Behauptungen aufstellen zu können; dann kann Jeder seine bunten Einfälle zu Markte bringen, und sie für Philosophie ausgeben. Um aber selbst willkührlichen Meynungen eine wissenschaftliche Form zu geben, dazu gehört schon eine Stärke des Verstandes, welche dergleichen Radoteurs fehlt. Hat man einmal die wissenschaftliche Methode auf die Seite gebracht, dann hat man einen unbeschränkten Spielraum, und kann Orakelsprüche von sich geben; die Gegner hält man im Zaume durch Machtsprüche und Schimpfen. — Wenn keine systematische Verkettung der philosophischen Wahrheiten möglich ist, dann ist freylich leicht zu philosophiren; zu jeder anderen Zeit hat man die durchgängige Einheit der einzelnen Theile für eine Probe ihrer objectiven Gültigkeit gehalten. Einer von diesen philosophischen Helden unserer Zeit sagt gerade zu: die irrige Voraussetzung müsse aufhören; es werde ja

eine

XVII.

In der ersteren Bedeutung richtete sich der Begriff von der Form der Philosophie immer nach dem, welchen man sich von der Philosophie selbst gemacht hatte; z. B. wenn

eine Systematik der Philosophie gelingen; es gebe keine systematische Begründung der philosophischen Wahrheit; und endlich gesteht er von sich selbst: „Wer die Unmöglichkeit eines vollständigen Systems in der Philosophie behauptet, kann selber nicht systematisch beweisend diese Aussage beweisen, aber er kann wohl die Richtigkeit derselben durch Entwickelung und Aufhellung des Wesens der Philosophie, nach allgemeinen Gesichtspunkten, faßlich machen." Was soll das für einen Sinn haben „nach allgemeinen Gesichtspunkten etwas faßlich machen, und dabey die wissenschaftliche Form verschmähen?" wohl keinen anderen, als den, grundlos und willkührlich zu reden, ohne Verknüpfung des Besonderen unter sich und mit dem absolut Gewissen. Hat denn die Philosophie etwas Anders zum Gegenstande, als das Seyende, und giebt es unter den seyenden Dingen keinen Zusammenhang? Wenn doch solche Menschen, die so unwissenschaftlich zu sprechen Muth genug haben, zugleich auch den Verstand eines Protagoras oder Gorgias, oder eines Skeptikers aus der neuen Akademie besäßen, um ihre Oberflächlichkeit wenigstens mit Scheingründen zu bedecken! Und wer sollte denken, daß ein solches Geschwätz, welches der Unfähigkeit zum Schilde und Ruhepolster dienen soll, noch dazu der platonischen Methode zu philosophiren gleich gesetzt werde, als wenn nicht gerade in den Gesprächen dieses Königes unter den Philosophen die scharfsinnigste Untersuchung der einzelnen Gegenstände, ihrer Verbindung unter einander und mit der Uridee

alles

wenn man die Philosophie lediglich auf die Erkenntniß des Endlichen beschränkte, konnte man nichts als wahr gelten lassen, was nicht in der unmittelbaren Wahrnehmung sich bestätigte; wurde dagegen das Uebersinnliche in ihr Gebiet aufgenommen: so mußte man auch das für reell und gewiß anerkennen, was sich im nothwendigen Denken als solches darstellte; daher auch Empirismus und Rationalismus von jeher die wichtigsten Rollen in der Philosophie spielten. Da wir die Erkenntniß des Uebersinnlichen an sich und in seiner Verbindung mit dem Sinnlichen, als den vorzüglichsten Gegenstand der Philosophie festsetzten: so haben wir, in Beziehung darauf, ihre Methode zu untersuchen.

XVIII.

In neueren Zeiten machte man folgende Forderungen an die Methode der Philosophie. Die Wissenschaft, sagt man, müsse von einem obersten, für sich einleuchtenden und gewissen Prinzip ausgehen, und von ihm alle anderen Wahrheiten in eine Aufeinanderfolge, nach logischer Consequenz, ableiten, und dieses Verfahren so lange fortsetzen, bis alles philosophische Wissen, oder vielmehr jenes oberste Prinzip, durch mittelbare Folgerungen erschöpft sey, und das Ende zu seinem Anfange zurückkehre.

alles Wahren die vorzüglichste Eigenschaft wäre. Dergleichen Glücksritter im Philosophiren scheinen den Spruch der Hexe im Faust vor Augen zu haben:

„Die hohe Kraft
der Wissenschaft
der ganzen Welt verborgen!
Und wer nicht denkt,
dem wird sie geschenkt:
Er hat sie ohne Sorgen."

Allein diese Methode ist ungültig und nichtig; denn wenn die Art der Erkenntniß der Natur des Erkannten entsprechen muß: so kann sie in der Philosophie nicht angewendet werden. Wo keine objective Abhängigkeit des einen Dinges von dem anderen ist, da kann sie auch in der Erkenntniß nicht statt finden. Brauchbar mag sie bey willkührlich erdachten Gegenständen seyn, wo man nach Belieben Begriffe ineinander schieben und aufnehmen kann, um sie dann nacheinander, mit logischer Consequenz daraus wieder abzuleiten, nicht aber bey einem unabhängig von aller Willkühr existirenden Ganzen, dergleichen das Object der Philosophie ist. Auch könnte sie anwendbar seyn bey der Erkenntniß der zeitlichen und endlichen Dinge, als solcher, die sich wirklich zu einander verhalten wie Bedingung zum Bedingten, so daß auch in der Erkenntniß diese Abhängigkeit ausgedrückt werden muß, welches aber doch nicht durch bloße Begriffe möglich seyn würde, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen.

XIX.

Mit der philosophischen Erkenntniß der Dinge verhält es sich ganz anders. Der Gegenstand der Philosophie ist die Welt nach ihrem eigenthümlichen und unendlichen Seyn; die Welt aber ist ein Universum, in welchem alle Theile mit dem Ganzen zugleich sind; es findet hier keine Dependenz des einen von dem andern statt; kein Theil geht, seiner Existenz nach, dem andern voraus, und zeugte ihn aus sich, sondern das Ganze ist zumal, und mit ihm sind alle Theile gesetzt; ein solcher Gegenstand aber, in welchem die Theile nicht dem Ganzen vorausgehen, sondern durch dasselbe erst vorhanden

handen sind, nennt man organisch. Ist die Welt nun ein organisches Ganzes: so muß auch das philosophische Wissen organisch seyn; weil alles Wissen dem Gewußten entsprechen muß.

XX.

Da mit dem Universum, als Einheit, zugleich die unendliche Vielheit gesetzt ist: so ist auch mit der Erkenntniß desselben, als Einheit, zugleich seine Erkenntniß, als Vielheit, gesetzt, zwar nicht explicite, sondern implicite, d. h., es ist dadurch die Möglichkeit gegeben, auch alles Einzelne, seinem Wesen nach, zu erkennen. Denn die Vielheit ist nur eine Wiederholung der Einheit unter verschiedener Form; (die Form jedes Dinges ist die besondere Wirkungsweise desselben, oder die in ihm wirksame Kraft, welche nicht quantitativ, sondern nur qualitativ zu begreifen ist). Das Besondere ist daher gleichen Wesens mit der absoluten Einheit, und mit der Erkenntniß von dieser ist auch die Möglichkeit gegeben, jenes zu erkennen.

Die Philosophie schließt daher nicht von dem Einen auf das Andere, wie vom Grunde zur Folge; sie hat vielmehr immer nur das Eine, das sich auf verschiedene Weise offenbaret, zum Gegenstande ihrer Betrachtung. In ihrem Wissen ist keine äussere Verbindung der Erkenntnisse untereinander, wie unter zeitlichen Dingen, als solchen, sondern eine innere, welche in der durchgängigen Verwandtschaft aller mit allen besteht, welches ein Band unter zugleich seyenden, nicht aber unter aufeinander folgenden, ist; ein Band, wie es unter den einzelnen Punkten der Peripherie eines Kreises, oder den Gliedern eines organischen Ganzen, und in der sittlichen

Welt unter Freunden, unter Geistes- und Gemüthsverwandten, muß gedacht werden. Man kann dieß auch so begreiflich machen: Keine einzelne Wahrheit ist durch eine andere bedingt, sondern durch die Idee alles Wahren; etwas Besonderes ist nicht wahr, weil ein anderes Besonderes wahr ist, sondern weil es mit dem Urwahren identisch ist.

Die Methode zu philosophiren erzeugt allerdings den Schein einer reellen Abhängigkeit, einer Erkenntniß von der anderen, indem sie die Ueberzeugung und das Bewußtseyn der einen anknüpft an die Gewißheit und das Bewußtseyn einer anderen. Allein es ist dies auch nur ein Schein einer reellen Abhängigkeit, welcher daher entsteht, daß unser Bewußtwerden einer Wahrheit als abhängig erscheint von dem Bewußtseyn einer anderen Wahrheit. Die Möglichkeit dieser Methode beruht auf der oben erwähnten inneren Verwandtschaft alles Wahren und Reellen; zum Behufe unserer Ueberzeugung ist es nun genug, einzusehen, daß eine Erkenntniß mit einer schon als wahr eingesehenen in innerer Verbindung stehe; denn das Wahre ist im Widerspruche mit allem Falschen, und umgekehrt, was mit einer wahren Erkenntniß innerlich und wesentlich verwandt ist, muß selbst wahr seyn.

Alle philosophische Erkenntniß beruht also auf der Möglichkeit, die Gleichheit des Besonderen mit dem absolut Wahren oder Seyenden einzusehen *).

XXI.

*) Hr. Jacobi, in seinen Briefen über Spinoza, verkennt die Natur des eigentlichen Wissens durchaus; denn ihm ist alles Erkennen bedingter Art. S. 424 sagt er:

XXI.

Wie gelangt man zu der Erkenntniß der absoluten Einheit? und wie ist die Erkenntniß des Universum von der Seite seiner Vielheit möglich? oder, wie kann man, gemäß jener ersten Erkenntniß, auch das Besondere

er: „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, (!) und es construiren zu wollen, um es zu begreifen, scheint ein ungereimtes Unternehmen.“ — Aber wer will denn das Unbedingte b e g r e i f e n, wie ein zeitlich Bedingtes? Wer will denn das durch sich nothwendig Existirende e r f i n d e n, oder c o n s t r u i r e n? Es muß eine unmittelbare Erkenntniß nicht nur von ihm möglich seyn, wenn es erkannt werden soll, sondern auch von allen anderen erkennbaren Gegenständen ist nur eine solche möglich. Denn jede Erkenntniß ist, wie oben gezeigt ward, an sich unvermittelt, wenn wir gleich uns ihrer erst oft durch Vermittelung bewußt werden. Keine Wahrheit ist, ihrer Realität nach, von der andern abhängig, und jede ist von unbedingter, ewiger und unendlicher Natur, indem sie gleichen Wesens mit der absoluten Einheit, und von aller Zeit unabhängig ist. Herr J a c o b i irrt daher sehr, wenn er glaubt, das Unbedingte werde, wo es erkannt werden soll, zu einem Bedingten herabgewürdigt.

Eben so falsch ist es, wenn er S. 426 sagt: „Das Unbedingte ist außer der Natur, und außer allem natürlichen Zusammenhange mit demselben.“ Denn das Unbedingte ist nicht außer der Natur; diese und jedes in ihr begriffene Wesen ist unbedingt, und in seiner endlichen Form unendlich; es giebt nichts lediglich Endliches, sondern die Endlichkeit ist selbst nur die Form des Unendlichen. Wir können daher nichts Endliches erkennen, ohne in ihm zugleich das Unendliche zu schauen. Wenn daher Herr J a c o b i Seite 418

und Einzelne erkennen? Da die Beantwortung dieser Fragen eigentlich zu der Philosophie selbst gehört: so soll das Wesentliche in möglichster Kürze darüber angeführt werden.

XXII.

Wie gelangt man zu der Erkenntniß der absoluten Einheit? Durch die Vernunft. Denn wenn die Erkenntniß dessen, was wahrhaft ist, für den Menschen möglich seyn soll, dieselbe aber bedingt ist durch die Erkenntniß der absoluten Einheit: so muß auch diese dem Menschen vergönnt seyn. Die Kraft des Geistes aber, wodurch dies wirklich geschieht, nennt man die Vernunft, welche im Menschen, wie in der ganzen Welt, das Band zwischen der absoluten Ursache und dem Einzelnen knüpft. Es muß daher dem Menschen entweder schlechthin und ohne weitere Bedingung möglich seyn, das Absolute zu erkennen, oder es ist für ihn gar keine eigentliche und wahre Erkenntniß möglich. Die Idee des Wahren muß dem Menschen einwohnen, wenn er über-

behauptet, „es liege die Bedingung der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt außer dem Gebiete ihrer Begriffe, nämlich außer dem Zusammenhange bedingter Wesen, — d. i. der Natur — sie suche also, wenn sie jeder Bedingung nachforsche, das Außernatürliche in ein Natürliches, oder auch das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln" so beweist er, daß er vom Natürlichen und Uebernatürlichen und von dem Verhältnisse beyder zu einander nicht nur keinen wissenschaftlichen, sondern einen durchaus falschen Begriff habe; Philosophiren aber besteht vorzüglich darin, daß man alles Einzelne in Zusammenhang mit unmittelbar gewissen Erkenntnissen bringe.

überhaupt der Erkenntniß fähig seyn soll, und diese Idee des Wahren wird eben durch die Vernunft bezeichnet; sie ist das Organ, mit welchem man sowohl sie selbst, als alles Andere, erkennt; sie ist das selbstleuchtende Licht im Menschen, welches sich und alles Uebrige erleuchtet.

Die besondere Art, wie der Mensch dieser in ihm ursprünglich liegenden Erkenntniß bewußt werde, mag verschieden seyn; er kann sich derselben entweder unmittelbar bewußt werden, oder mittelbar, z. B. dadurch, daß er die mannigfaltigen Irrwege erst durchwandert, bis er vermittelst der sie begleitenden Widersprüche ihre Nichtigkeit einsieht, und dadurch zu der Quelle alles Wahren hingeleitet wird *).

XXIII.

*) Herr Jacobi sagt in der erwähnten Schrift S. 403 u. f.: „Das Mittel, das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in den folgenden nicht untergehen zu lassen, ist die Sprache; — " so entsteht eine Vernunftwelt, worin Zeichen und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreißen, und eine unsern Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder- Ideen- und Wort-Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht nicht über sein eigenes Hervorbringen hinaus. Alles Verstehen geschieht dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wieder aufheben." — Wenn es sich mit unserer Erkenntniß so verhält: so ist wirklich alle vermeyntliche Wahrheit in unserem Wissen ein Wahn, und, die bey solchen Voraussetzungen doch noch philo-

XXIII.

Ist einmal, auf was immer für einem Wege, die Erkenntniß des Absoluten, welche man auch die Uridee alles Wahren nennen kann, in dem Menschen zum Bewußt seyn gekommen: so ist auch die subjective Möglichkeit, das Einzelne darnach zu erkennen, gegeben. Denn die Uridee des Wahren drückt im Allgemeinen das Wesen aller besonderen Erkenntniß aus, wie die absolute Einheit

philosophiren, die sind in einer seltenen Inconsequenz befangen. Denn glauben, daß durch das Denken das objective Seyn der Dinge unerkennbar und daß jenes nur ein subjectives Gaukelspiel sey, und doch im Ernste sich damit beschäfftigen, heißt doch wahrlich allem gesunden Verstande Hohn sprechen.

Hr. Jacobi gründet seine Behauptung auf folgendes Raissonnement S. 421: „Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen." Wenn doch Herr J. sich der Mühe nicht überhoben hätte wissenschaftlich zu bestimmen, was die Dinge der Natur sind; so würde er vorerst nicht eine so unwürdige Vorstellung von der Vernunft sich gemacht haben. Wenn er freylich zum Voraus die Vernunft zu den eingeschränkten Dingen zählt; so kann er ihr allerdings keine Erkenntniß des Unendlichen und Ewigen zugestehen. Aber wird ihm denn Spinoza, den er großentheils so geistvoll commentirte, oder wird ihm irgend ein Philosoph, welcher der Möglichkeit des objectiven Wissens vertraut, zugeben, daß das Naturwesen, oder noch dazu die Vernunft, lediglich endliche und beschränkte Wesen seyn? —

heit das Wesen alles Seyenden. Jedes besondere Seyn ist homogen mit dem absoluten, und dadurch auch homogen unter sich selbst. Allein das Besondere soll nicht nur nach seiner Gleichheit mit dem Ganzen und der Einheit, sondern auch in seiner Besonderheit erkannt werden; wie ist dieses möglich?

Alles Seyn offenbaret seine Natur in der Erscheinungswelt, oder ist zugleich Erscheinung; dadurch wird es ein Gegenstand unserer Betrachtung, unserer sinnlichen Anschauung und Reflexion des Verstandes. Beyde, Sinnlichkeit und Verstand, sind der Vernunft als Hülfsmittel beygegeben, um das Besondere als solches, und doch zugleich nach seiner Wesenheit, d. h., nach seiner Gleichheit mit der absoluten Einheit, zu erkennen.

Vermittelst der Sinnlichkeit nimmt der Geist das Seyende als ein Vieles und Mannigfaltiges auf; durch den Verstand aber erkennt er, unter der Leitung der Vernunft, in dem Vielen und Besonderen auch das Wesen, und dadurch seine Verbindung mit dem Urseyn oder der Einheit. Die eigentliche philosophische Erkenntniß der besonderen Dinge besteht also darin, daß der Geist dieselben in ihrer Besonderheit und in ihrer Gleichheit mit der Ureinheit, und dadurch auch in ihrer Gleichheit oder Verbindung untereinander selbst, mittelst der Sinnlichkeit und des Verstandes, erkenne.

Die absolute Einheit kann nur durch die Vernunft unmittelbar erkannt werden, indem sie kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmungen seyn kann; ihre besonderen Offenbarungsweisen aber werden nach ihrer Mannigfaltigkeit von den Sinnen erkannt, nach ihrer Wesen-

senheit und Gleichheit unter sich, so wie mit dem Absoluten, durch den reflektirenden Verstand, nach Anleitung der Vernunft.

Nur auf diese Weise schützt sich die Philosophie vor Fiktionen und Einfällen. Weder die Vernunft oder das blose nothwendige Denken reicht hin zur Erkenntniß der Dinge, wie die Eleatiker es behaupteten, noch die sinnliche Erkenntniß für sich, sondern die Vereinigung beyder ist nothwendig; daher Platon mit Recht lehrte, die Vernunft, obgleich die Idee aller Ideen, könne erst zum Bewußtseyn derselben gelangen durch die Betrachtung ihrer Gegenbilder, welche eben die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände sind.

XXIV.

Die Mittel können verschieden seyn, deren der Verstand sich bedient, um zu seinem Ziele zu gelangen, d. h., um in dem Veränderlichen das Unveränderliche, in der Verschiedenheit die Einheit zu erkennen. Die individuelle geistige Beschaffenheit des Forschenden hat dabey den größten Einfluß. Aus der Geschichte der Philosophie wissen wir, daß Manche sich der Gunst zu erfreuen hatten, in dem Sinnlichen zugleich das Uebersinnliche zu schauen, und in dem zufällig Erscheinenden zumal das Nothwendige zu erkennen, z. B. Künstler, Dichter und religiöse Gemüther; während Andere den mühsamen Weg der dialektischen Untersuchung einschlagen mußten, um eine falsche Ansicht durch eine andere zu verdrängen, bis sie nach wechselseitiger Vernichtung des Irrigen und Nichtigen zu dem Wahren gelangten. Wieder Andere ergänzten eine Einseitigkeit durch eine andere, um zur Allseitigkeit

tigkeit in der Bestimmung des Wesens der Dinge sich zu steigern.

XXV.

Der Methode und dem Gange der Erforschung des Wahren entspricht auch die Art seiner Darstellung, wie die verschiedenen Erscheinungsweisen philosophischer Lehrer es beurkunden. Von Einigen ist die Wahrheit unmittelbar und für einzelne Fälle ausgesprochen, z. B. von den ersten Philosophen und Weisen Griechenlands in einzelnen Sprüchen, und von den Dichtern aller Zeiten; Andere wiesen den Zusammenhang des Besondern mit dem Allgemeinen mittelst logischer Consequenz nach, z. B. die Stoiker, Aristoteliker und die Euklidische Schule zu Megara; wieder Andere bedienen sich der dialogischen Manier, um durch allseitige Berücksichtigung eines Gegenstandes, und durch allmählige Wegräumung der verschiedenen Hindernisse und Vorurtheile zum Mittelpunkt aller Wahrheit vorzudringen.

Alle diese Methoden zu philosophiren haben dies mit einander gemein, daß sie nach einem Ziele streben, nach der Idee alles Wahren, und nach der auf sie gegründeten Evidenz der Ueberzeugung. Wenn der Geist einmal bey dem Punkte angelangt ist, daß er sich gezwungen fühlt, etwas so oder anders zu bestimmen, dann muß er dabey stehen bleiben und sich beruhigen, und diesen Zustand hervorzubringen, ist der Zweck alles wissenschaftlichen Forschens und aller wissenschaftlichen Darstellung.

Zusätze: 1.) Die Kunst zu philosophiren ist theils angebornes Talent, theils eine erworbene Geschicklichkeit, welche

welche in ihrer Vereinigung in den Stand setzen, die bewußtlos in uns liegenden Wahrheiten in's Bewußtseyn zu rufen. Es ist weniger schwer, in sich das Prinzip des Wahren oder das Bewußtseyn der absoluten Einheit zu erwecken, als das im Allgemeinen Erkannte in den besonderen Erkenntnissen wieder zu finden, und den Zusammenhang des Besonderen mit dem Allgemeinen einzusehen.

2.) Da es bey der Philosophie lediglich auf den Sinn des Gewußten ankommt, diese aber aus dem Innersten des Geisteseines jeden Philosophirenden selbstständig hervorgehen muß: so kommt es bey der Darstellung weniger auf den Ausdruck an, als auf die Kunst, jenen Sinn in Andern zu beleben. Da aber zugleich die Philosophie, vermöge ihres Begriffes, nur wenigen Menschen angehören kann: so bleibt die oft gemachte Forderung, sie zu popularisiren, immer ungereimt; vielmehr verschmäht sie jede Herabwürdigung zur gemeinen Denkart, welches doch das Wort „popularisiren" bezeichnet. Der Ausdruck für philosophische Wahrheiten kann ungesucht, natürlich und einfach seyn, die Sache selbst wird aber stets für den gemeinen Verstand ein Geheimniß bleiben, indem sie weit über seine Sphäre sich erhebt. Deswegen läßt sich mit Wahrheit behaupten, daß die Bedeutung der philosophischen Wahrheiten für das Volk immer ein Mysterium bleiben werde, wie sie es von jeher gewesen ist.

XXVI.

Die Philosophie, als solche, muß von der Philosophie, als Wissenschaft, unterschieden werden; unter jener versteht man die in's Leben übergegangene Wissenschaft, den wirklichen Genuß des philosophischen Wissens, die wirkliche Anschauung des Einen in dem Besonderen, und des Besonderen in dem Einen; unter diesen aber die Lehre, welche die Rechenschaft enthält über die Art und Weise dieser Anschauung des Wahren. Die Philosophie, als solche, beweist sich durch die Theilnahme an den Ideen des Wahren, Guten und Schönen; wo diese Ideen im Leben durch Thaten und Gesinnungen sich beweisen, da lebt die Philosophie.

Die wissenschaftliche Philosophie verhält sich zur Lebensphilosophie wie Mittel zum Zwecke; man bemüht sich, seine Denkart zu berichtigen und zu befestigen; man sucht mit dialektischer Kunst in den verschiedenartigen Erkenntnissen den Zusammenhang auf, um mit sich selbst einig zu werden, und im Lichte einer wahren Lebensansicht zu wandeln. Allein der wahre und letzte Zweck dieser Bemühungen ist, daß endlich das ganze Leben des einzelnen Menschen, und der ganzen Menschheit, von ächten philosophischen Ideen beseelt werde, und daß die Menschen, wie von Natur und innerer Nothwendigkeit aus, ein diesen Ideen entsprechendes Leben führen. Die Philosophie soll in's Leben übergehen, und den ganzen Menschen beherrschen; das ist ihre Bestimmung, ihr höchstes und einziges Ziel.

Derjenige, bey dem die Philosophie so gewurzelt hat, es sey nun, daß er auf wissenschaftlichem Wege es erreicht habe, oder daß eine glückliche Erziehung diesen

Geist in ihm belebt, und befestigt, oder daß die Vorsehung noch auf eine andere Weise ihn begünstigt habe, ein solcher heist ein Weiser (σοφος); der noch im Streben darnach Begriffene aber ein Philosoph; das Höchste, was also die Philosophie dem Menschen verleihen kann, ist ächte Weisheit, d. h., einen Charakter, in welchem Wahrhaftigkeit, Güte, Muth und Tiefe der Erkenntniß sich zur Harmonie vereinigen.

Wissen,

Wissenschaftliche Betrachtung

der

vorzüglichsten Theile der Ethik.

Erster Abschnitt.

Von der Freyheit des Willens, als Bedingung aller Sittlichkeit.

§. 1.

Das natürliche Gefühl und die vorurtheilsfreye Betrachtung der menschlichen Natur haben von jeher die Menschen auf ihren sittlichen Beruf aufmerksam gemacht, und die Geschichte aller Zeiten lehrt, daß sie immer einen wesentlichen Unterschied unter ihren Handlungen gemacht haben; einige nannten sie um ihrer selbst willen gut, andere an sich bös. Eine so allgemein bestätigte Thatsache muß ihren nothwendigen Grund in der menschlichen Natur selbst haben, und der Philosoph muß ihn entweder aufsuchen, wenn sein vorgebliches Wissen darüber diesen Namen verdienen soll, oder er muß den gemachten Unterschied selbst, als eine für das gemeine Leben unvermeidliche Täuschung, auf wissenschaftlichem Wege vertilgen; denn das Wissen der Philosophen unterscheidet sich von der, wenn auch richtigen, Vorstellung des gemeinen Denkens dadurch, daß jene alles Besondere zurückführt auf die Uridee des Wahren, während dieses, halb mit dem Verstande und halb mit dem Gefühle, demnach sehr un-

unbestimmt und oft eben so unrichtig dasselbe erkennt, ohne dessen Zusammenhang mit dem Urwahren einzusehen.

§ 2.

Die Wissenschaft von der höchsten menschlichen Bestimmung, und von den Bedingungen, unter welchen die Menschheit im Ganzen, wie im Einzelnen, durch ihre zeitliche Handlungsweise der Erreichung derselben nachstreben soll und kann, heißt im Allgemeinen die philosophische Sittenlehre oder Ethik. Als besondere Wissenschaft ist sie, wie alle übrigen Wissenschaften, ein Organ der Philosophie, wodurch sich diese auf individuelle Weise manifestirt. Es muß daher nicht blos ihre Begründung durch die Philosophie, dem Prinzip nach, erweisen werden, sondern auch in allen ihren Theilen muß sie mit ihr übereinstimmen, und zu ihr sich wie Gegenbild verhalten.

§ 3.

Um, gemäß der Idee des Wahren, das Wesen der Sittlichkeit an und für sich, und nach seiner Erscheinung, zu erkennen, wurden die der Naturphilosophie eigenthümlichen Prinzipien der gegenwärtigen Untersuchung zu Grunde gelegt, weil der Verfasser, nach reifer Beurtheilung der übrigen bis itzt darüber gewöhnlichen Begriffe und Methoden, eben diese der wissentschaftlichen Behandlung aller Gegenstände am angemessensten hält. Die Kenntniß der Hauptmomente der Naturhilosophie muß er demnach hier voraussetzen, ob er sich gleich alle Mühe geben wird, die Ideen, an welche die sittlichen Begriffe sich anschließen, in der Kürze so begreiflich als möglich

möglich auszudrücken. Wer aber freylich aus dieser Schrift diese Wissenschaft erst kennen lernen will, dem muß Vieles nicht nur paradox, sondern auch größtentheils unverständlich, vorkommen.

§ 4.

Sobald der Mensch anfängt, über seine sittliche Natur nachzudenken, und sie mit den im übrigen Weltall angenommenen Gesetzen zu vergleichen: so erwachen in ihm Zweifel, die seine Ruhe stören, und mit seinem Gefühle im offenbaren Widerspruche stehen. Denn mit seinem sittlichen Berufe ist innigst verbunden das Gefühl der Willensfreyheit, und ohne diese ist auch jener undenkbar. Alle Dinge werden in der Welt, ohne eigene Thathandlung, was sie seyn können; nur der Mensch soll sich selbst durch eine unbedingte Causalität dazu bilden, was er seyn kann und soll; sein rein menschliches Leben soll die Folge eigenen Wirkens seyn; sein Gewissen und sein unwillkührliches Gefühl lassen ihn an dieser seiner Bestimmung gar nicht zweifeln, so lange er seine Denkweise ihnen hingiebt.

Allein sein durch Ideen der Vernunft geleiteter Verstand widerstrebt dieser Annahme, sich stützend auf die durch das All herrschende Einheit und Nothwendigkeit, die Folge strenger Gesetzmäßigkeit. In der physischen Welt wird dies ohne Einrede zugestanden, und der Verstand findet große Schwierigkeiten, die geistige Wirkungsweise davon auszunehmen; vielmehr zweifelt er, in seinem Streben nach der Unterordnung alles Einzelnen unter eine gleiche allgemeine Gesetzmäßigkeit, an der Freyheit des Willens, und erklärt alle Aeußerungen des

menschlichen Willens für Erfolge einer nach innerer Nothwendigkeit wirkenden Geisteskraft; er kann die Einheit des Ganzen nicht vereinigen mit der Freyheit der Einzelnen. Darin bestätigt ihn noch eine ernste Betrachtung des Lebens der Individuen und ganzer Nationen; je genauer er beyde kennen lernt, desto mehr überzeugt er sich von der Abwesenheit aller Freyheit, indem ihre Zustände ihm als Wirkungen von gewissen begreiflichen und nothwendigen Ursachen erscheinen; er lernt einsehen, daß nach allen äußeren und inneren Bedingungen sie nicht anders seyn können, als sie sind; dieser Ansicht huldigen alle pragmatischen Geschichtschreiber.

Wollte man etwa dieselbe für eine Folge des Uebermuthes des speculirenden Verstandes halten, wie es Viele thun; so mögen diese doch zugleich bedenken: daß das schönste und Gott ergebenste Gemüth durch den bescheidensten Gebrauch seiner Denkkraft zu diesem Abgrund des beunruhigenden Zweifels geführt werde; denn auch der von aller Speculation entfernte Mensch erkennt doch wenigstens alles Existirende abhängig von Einem Urwesen, von Gott, von welchem Alles beherrscht wird. Eine solche religiöse Denkweise muß in Allem, was geschieht, die Wirkung der göttlichen Macht und Weisheit erkennen, und kann demnach auch die Handlungsweise des menschlichen Willens nicht davon ausnehmen, sondern muß sie vielmehr für ein Organ des allgemein wirkenden göttlichen Willens ansehen. Daher kam es, daß die religiösesten und speculativsten Denker im Christenthume die sittliche Würde des Menschen auf die Gnade Gottes gründeten, und einen durch sich freyen Willen, als Bedingung der sittlichen Würde, der Allmacht Gottes widersprechend fanden. Dieses ist der Ursprung alles Pantheismus

theismus und überhaupt der Lehre von der Immanenz aller Dinge in Gott.

§. 5.

Einen andern Grund gegen die Freyheit des Willens findet der Verstand in der Unvereinbarkeit der moralischen Gebrechen mit der Vollkommenheit Gottes *); denn die Freyheit würde der Grund und die Bedingung des Guten und Bösen in der Welt seyn, und daher das Böse in die Welt einführen. Wie kann aber das in aller Rücksicht vollkommenste Wesen schwache und der Sünde fähige Menschen schaffen? Wenn er die Menschen durch besondere Vollkommenheiten auszeichnen wollte, warum sollte er sie nicht z. B. in sittlicher Rücksicht so haben bilden können, als er in anderer Hinsicht alle übrigen Geschöpfe werden ließ? Den Dünkel der Willensfreyheit hat er ihnen, könnte man denken, dadurch gelassen, daß er ihnen innerhalb der ihnen angewiesenen Sphäre Selbstbewußtseyn gestattete, indem kein Mensch über seine Schranken sich erheben, und seine Fesseln fühlen kann. Gebt dem Thiere Selbstbewußtseyn, und es wird sich Willkühr und Freyheit zuschreiben, weil es die ihm durch seine bestimmte Wirkungssphäre zukommende Nöthigung nicht empfinden, nicht darüber hinausstreben, und sohin keinen Widerstand fühlen kann.

*) Köppen fertigt die Frage: Wie das Böse in die Welt gekommen sey? durch die Antwort ab: es sey absurd, darnach zu fragen. Jacob Wagner, obgleich auch ein unwissenschaftlicher Empiriker, hielt sie doch in seiner Theodizee noch einer Beantwortung werth.

Wollte man einwenden, daß der Mensch alsdann gar nicht so vollkommen seyn würde, als er es durch Freyheit seyn kann, wo er sich durch eigene That zur Gottähnlichkeit emporschwingt; so läßt sich antworten: es seye Vermessenheit von der Seite des Menschen, besser seyn zu wollen, als Gott selbst ist, welcher doch auch nicht anders seyn könnte, als er wirklich ist, und den man doch als das vollkommenste und seligste Wesen denken müsse. Die Religion erkennt ja auch erschaffene Engel an.

§. 6.

Nicht weniger ungenügend und oft widersprechend sind die Antworten auf die Frage: Welcher Geistesäusserung die Freyheit müsse beygelegt werden? Die Meisten lassen sie ganz unbeantwortet, und Einige räumen sie lediglich der Vernunft ein, z. B. Spinoza und Leibnitz, und behaupten: nur der vernünftig Handelnde sey frey; der unvernünftig Lebende aber unfrey. Allein dadurch wird der Begriff des Bösen aufgehoben, weil es nur die Folge einer freyen Handlung seyn kann, und keine nothwendige und unfreye That bös genannt werden darf. Die eben genannten Philosophen, welche die damit verbundenen Schwierigkeiten wohl einsahen, leugneten das objective und reale Seyn des Bösen, und ließen dem Menschen die Freyheit blos zum guten Handeln, wodurch aber eben alle reelle Freyheit und Sittlichkeit aufgehoben würde.

§. 7.

Soll nun der Mensch seinem Gefühle, von dem er zum voraus nicht einmal wissen kann, ob es ein ursprüngliches

liches oder von außen aufgedrungenes sey; oder soll er seinem Verstande trauen? soll er eine auf Freyheit gegründete Sittlichkeit für ein Phantom oder für das Eigenthümlichste und Höchste seines Wesens halten? Beyde Ansichten haben immer ihre zahlreichen Vertheidiger gefunden, ein Beweis, daß jede für sich zu schwach ist, die andere zu vernichten. Daraus ergiebt sich, daß die neuerdings wiederholte Behauptung, über die Freyheit lasse sich nicht weiter philosophiren, man müsse sie als erste wirkende Ursache in Gott und im Menschen postuliren, durchaus unphilosophisch sey; der Philosoph muß alles, was er in sein Gebiet zieht, klar durchschauen, und nichts darf darin aufgenommen werden, was entweder unter sich oder mit der Uridee des Wahren im Widerspruche steht. Durch die Postulirung der Freyheit, ohne ihre Möglichkeit oder nothwendige Verbindung mit andern Wahrheiten nachzuweisen, versetzt man sich in die Reihe gemeiner Denker, welchen das fragmentarische und unzusammenhängende Reflectiren genügt. Für den Philosophen muß die Realität der Willensfreyheit eben so gewiß seyn, als die gewisseste der Wahrheiten, d. h., die Ueberzeugung davon muß sich gründen auf das Prinzip alles Wahren, und daher auch mit allem übrigen philosophischen Wissen vereinbar seyn. *)

§. 8.

*) Es ist daher unphilosophisch zu behaupten, wer die Freyheit begreifen wolle, tödte sie; um sie als real zu glauben, müsse man auf ihre Begreiflichkeit Verzicht leisten. So kann und muß freylich der sprechen, der alle Erkenntniß in die Einsicht von Verhältnissen setzt, und alles unbedingte Wissen leugnet. Allein ist denn irgend eine ewige Wahrheit, z. B. in der Ethik und Religion, blos eine auf Verhältnissen beruhende, und daher

bedingte

§ 8.

Wenn die auf die Willensfreyheit gegründete sittliche Anlage das Charakteristische des Menschen ausmachen soll: so läßt sich ihre objective Realität auch nur dann einsehen, wenn man die nothwendige Bestimmung und das Wesen des Menschen zuvor begriffen hat; dieses aber ist nicht möglich, ohne die Bestimmung der Welt überhaupt und das Verhältniß des Menschen zu ihr erkannt zu haben; so wie durchaus die Erkenntniß des Wesens aller einzelnen Dinge zuletzt durch die der Idee des Ganzen bedingt ist.

Aber woher weiß man, daß man die Idee des Ganzen, oder die Uridee alles Wahren rein aufgefaßt habe? Dieses läßt sich nicht durch ein anderes Wissen, sondern nur unmittelbar erkennen, weil es die Wahrheit alles Wahren ist, und erhält seine factische Bestätigung dadurch, daß, vermittelst desselben, wahre Einheit und Harmonie in das besondere und verschiedenartige

artige

bedingte Erkenntniß? — Allerdings findet, vermöge der durchgängigen Abhängigkeit alles Einzelnen von der Ureinheit, auch ein Verhältniß zwischen dieser und jenem statt; aber die absolute Einheit ist nicht bedingt durch das in ihr Begriffene, und umgekehrt; da sie dem Universum ihr Wesen eingeboren hat: so ist auch dieses unbedingt; und wenn von einer Verbindung der einzelnen Theile unter einander die Rede ist: so läßt sich, ohne in einen Widerspruch mit andern Wahrheiten zu kommen, nicht eine Abhängigkeit dem Seyn und Wesen nach, sondern nur eine aus der inneren Verwandtschaft der Naturen hervorgehende Verbindung verstehen.

artige Wissen gebracht, und die scheinbaren Gegensätze und Widersprüche gelöst werden.

§. 9.

Alles Philosophiren beginnt mit der Erkenntniß der absoluten Einheit; sie bedingt alles besondere Wissen eben so, wie die ursptüngliche Einheit selbst der Urquell und die nothwendige Bedingung alles besonderen Seyns ist. Diese unbedingte, durch sich existirende und alles andere Seyn bedingende Einheit heiße Gott. Die Lehre von Gott, als rationale Theologie, ist daher die erste und der Mittelpunkt aller Wissenschaften.

§ 10.

Man kann sich von einem Gegenstande eine philosophische Erkenntniß nur so fern verschaffen, als man einen richtigen Begriff von Gott und von seinem Verhältnisse zur Welt, und mittelbar oder unmittelbar zu dem zu erkennenden Gegenstande hat. Denn da aus Gott alles, was ist, stammt, so muß auch alles Seyende eine göttliche Bestimmung haben, und von göttlicher Natur seyn; man kann also nichts Einzelnes erkennen, bevor man die wahre Idee von Gott und seiner Beziehung zu dem durch ihn Gesetzten hat.

Zusatz. Kein Satz in der Naturphilosophie hat wohl so heftige Gegner gefunden, als eben dieser; allgemein empörte man sich über die Anmaßung, das Wesen Gottes begreifen zu wollen, und den zeitlichen Dingen eine göttliche Natur beyzulegen. Allein dieser Unwille kann nur aus Mißverständniß kommen. Denn nie ist es der Naturphilosophie eingefallen, das Wesen Gottes, an

und für sich, ohne Beziehung auf die unserer Erkenntniß vorliegende Welt, zu bestimmen; so wie sie überhaupt von einem solchen Wesen nicht einmal einen vernünftigen Gedanken, auch nur im Allgemeinen, sich machen kann. Die Betrachtung der Welt, und das unwillkührliche Streben, sie nach ihren Theilen zu erkennen, leitet sie zu der Idee Gottes; sie weiß also auch nur von Gott in Beziehung auf diese Welt, und jeder Gedanke von einem anderen, in keinem nothwendigen Verhältnisse zur Welt stehenden, Gott ist ihr eine leere Imagination. Die unendliche Vielheit der Erscheinungen, welche den Verstand Gegensätze anzunehmen verleitet, erweckt die Idee der absoluten Einheit, welche, der Ursprung und die absolute Causalität aller Dinge, auch alle beherrschend zur Uebereinstimmung eines Ganzen vereinigt. Die Philosophie weiß daher auch nur von einer absoluten Einheit der Welt, von welcher sie die Substanz ausmacht; einen Gott außer der Welt zu erkennen, darauf macht sie keine Ansprüche, Gott und die Welt sind ihr zwey untrennbare Wesen, und es läßt sich von keinem etwas Bestimmtes erkennen, ohne das andere. Auf diese Ansicht, so wie auf die Prinzipien der Naturphilosophie überhaupt, ist folgende Darstellung gegründet:

§. II.

Gott ist durch sich selbst, und zwar kommt ihm die Existenz nothwendig zu; sein Nichtseyn läßt sich gar nicht denken, und ein solcher Gedanke widerspricht der Idee seines Wesens. Er ist aber auch die absolute Ursache alles Seyenden; alles ist durch ihn; außer und unabhängig von ihm kann nichts existiren.

Gott

Gott ist zugleich unendlich, und diese Unendlichkeit offenbaret er in der durch keine Zahl erreichbaren Vielheit der in dem Universum begriffenen Dinge. *) Gott kann zwar nichts von sich Verschiedenes setzen, sondern nur das ihm Aehnliche und Verwandte; aber als das Wesen, welches Alles in sich faßt, kann er sich selbst nur auf unendliche Weise affirmiren; er affirmirt sich nicht auf eine Weise, weil dies eben ein Beweis von Endlichkeit und Beschränkung seyn würde; gleich der Unendlichkeit seines Wesens, setzt er sich auch auf unendliche Weise. Dieses ist der Grund der Individualität aller Wesen, wodurch sie, obgleich aus Gott gezeugt, doch selbstständig für sich sind.

Die Welt ist eine Offenbarung Gottes; sie ist göttlicher Abkunft, und demnach göttlicher Natur; ihre Substanz und Wirkungsweise ist verwandt mit dem Wesen Gottes, oder vielmehr in ihm begründet. Jedoch muß sie wohl unterschieden werden von Gott selbst, in welchem alles zumal und in möglichster Vollkommenheit vereinigt ist, was in ihr getrennt und in einer stufenweisen Entwickelung begriffen ist.

Dieses ist das Vorzüglichste, was wir von der Welt im Ganzen und von ihrem Verhältnisse zu Gott mit Bestimmtheit sagen können; was wir von ihr im Besonderen wissen, betrifft unseren Weltkörper; denn noch

*) Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Spinoza, Ethices Pars pr. Definit. VI.

Die in diesem und dem folgenden §. enthaltenen Sätze sind aus dem System der Philosophie entlehnt.

noch sind uns nicht einmal die äußeren Beziehungen und Beschaffenheiten der übrigen Weltkörper bekannt, noch weniger ihre inneren. Wir kennen z. B. noch nicht das Verhältniß ihrer Bewegungsgesetze zu denen unseres Sonnensystems, und die wenigen darüber angestellten Beobachtungen stimmen mit der sonst durchaus gültigen Wahrheit überein: daß auch in der Anordnung der Weltkörper der Gottheit die größte Mannigfaltigkeit gefallen habe.

Die Weise aber, wie wir uns das Verhältniß Gottes zu dem uns bekannten Theile der Welt, und insbesondere zum Menschen, denken müssen, um in unser Wissen Einheit und Gewißheit zu bringen, ist folgende:

§. 12.

Die Welt hat ihr Daseyn der unendlichen Liebe Gottes zu danken, kraft welcher er dem in ihm unselbstständig begriffenen Realen eine selbstständige Existenz für sich verliehen; er wollte gleichsam das außer sich erblicken, was wir ursprünglich nur in ihm seyend denken müssen.

Diese Selbstoffenbarung stellt Gott durch Gegensatz und Trennung dessen dar, was in ihm in absoluter und untrennbarer Einheit besteht, und durch Wiedervereinigung des anfänglich Einen.

Der Gegensatz dient dazu, das innere Wesen Gottes auszuschließen; daher der Dualismus zwischen Natur und Menschheit, und in jedem Einzelnen für sich wieder. Die Wiedervereinigung ist nothwendig zur vollendeten Offenbarung Gottes, eben weil in ihm Einheit und nicht Trennung ist.

Von

Von dieser durch Gegensatz und Wiedervereinigung des Getrennten vermittelten Selbstoffenbarung Gottes zeuget die uns vorliegende Welt, zu welcher wir gehören, und in der wir die wichtigste Stelle einnehmen. Wir erblicken in ihr die Gegensätze von der untersten Stufe bis zu ihrer vollendeten Vereinigung in der Menschheit, in welcher die hergestellte Einheit des Getrennten durch die Freyheit, und die darauf gegründete Sammlung der schönsten Eigenschaften, das wahre Gegenbild der innern Natur Gottes, gefeyert wird.

In der durch Gegensatz bestehenden Welt herrscht ein Grundtypus, eine Gesetzmäßigkeit, nach welchen sich die einzelnen Gegenstände relativ vereinigen, und wieder trennen, bis sie an ihrem Ziele anlangen, und selbstständig für sich ihre göttliche Abkunft selbst erkennen und durch ihr Leben dokumentiren: denn Selbstständigkeit ist der letzte Zweck der Schöpfung; jene aber war nicht zu erreichen, als durch Aufhebung der ursprünglichen, ihrem Wesen nach nothwendigen Einheit, und durch freye Wiedervereinigung der dadurch entstandenen Gegensätze. Wäre die hergestellte Einheit gleichfalls das Werk Gottes, wie es die ursprüngliche Einheit ist: so blieben die Einzelnwesen stets unselbstständig; dadurch aber, daß die Möglichkeit der Aufhebung der Gegensätze in ihm selbst liegt, sind sie zur Gottähnlichen Selbstständigkeit erhoben. Der Mensch wurde demnach mit Recht von jeher als der Endzweck der ganzen Schöpfung angesehen. Alles Niedere in der Natur strebt, sich ihm zu nähern, und alle Metamorphosen ringen nach dieser Vollendung.

Folgesätze: 1.) Die Natur- und Menschenwelt bilden daher nicht zwey Welten, sondern nur eine, in einer stufenweisen Selbstveredlung begriffene, und die in ihr vorhandenen relativen Gegensätze berechtigen nicht zur Festsetzung einer wesentlichen Entgegensetzung; was ursprünglich Eins war, kann nie in einen reellen Widerspruch übergehen.

2.) Daß im Ganzen immer nur ein Gegensatz herrsche, der auf verschiedenen Stufen, in verschiedener Form wiederkehrt, ist in neueren Zeiten oft genug, aber vergebens, erinnert worden, obgleich gerade von der richtigen Auffassung dieser Verhältnisse die gründliche Einsicht in alle Theile des möglichen Wissens abhängt.

§. 13.

Die Gegensätze der aufgehobenen ursprünglichen Einheit bezeichnen wir im Allgemeinen als Reales und Ideales, welche auf der tiefsten Stufe als Schwere und Licht erscheinen, und die man in verschiedener Beziehung verschieden benennt, z. B. Besonderes und Allgemeines, Körper und Geist, Leib und Seele, Seyn und Denken, Stoff und Form, Natur und Menschheit.

Das Reale im Ganzen ist der Inbegriff alles Besonderen; denn die Welt ist ein Inbegriff von unendlich mannigfaltigen Individualitäten oder endlichen Realitäten, von denen jede der Keim und Embryo für eine bestimmte mögliche Enthaltung ist; den Prozeß der Entwickelung nennt man das Leben und Schicksal der Dinge.

Die unentfalteten Realitäten bilden das Reich der Finsterniß oder der Schwere, in welchem die Dinge, aller Selbstständigkeit ermangelnd, in dem Embryonen-

Zustand zu beharren streben. Das Ideelle dagegen, oder die göttliche, durch das Universum wirksame, Intelligenz ist das Prinzip der Enthaltung des in sich verschlossenen Besonderen, und zwar dadurch, daß es dasselbe sollizitirt, sich mit ihm vermählt, und so dasselbe emporhebt zu — — einem Gegenbilde der ursprünglichen Einheit. Die ganze Natur ist ein Inbegriff der unendlich vielen Versuche, die Trennung aufzuheben, und beyde, Reelles und Ideelles, wieder zu vereinigen; dieses geschieht nach der ewigen in den beyden Entgegengesetzten gegründeten Wirkungsweise. Die Arten und Gattungen in der Welt bezeichnen die jedesmal errungenen Stufen zur Wiedervereinigung.

Darauf beruht der Grund des Unterschiedes in der Vollkommenheit der Dinge; sie sind um so vollkommener, jemehr in ihnen die entgegengesetzten Prinzipien vereinigt, oder jemehr sie selbst Gegenbilder der absoluten Substanz sind; mit andern Worten: jemehr in den Dingen die Schwere von dem intelligenten Prinzip überwunden und verklärt wird, desto Gottähnlicher sind sie selbst.

Das Licht oder intelligente Prinzip in der Welt ist erkennbar in jedem auch scheinbar unvollkommensten Gegenstande; es kündigt sich z. B. dem Betrachter an als zweckmäßig wirksame Kraft in den Dingen, bringt in die mannigfaltigen Theile die bewunderungswürdige Harmonie, und jenen Zauber, welcher das Gemüth mit Wonne erfüllt, und die große Liebe zu den empirischen Wissenschaften der Natur und Geschichte erweckt. Man kann es, in Beziehung auf jeden einzelnen Gegenstand, seinen in ihm wirkenden Begriff, oder seine Beseelung, nennen. Seine Wirksamkeit ist nach den verschiedenen Gradationen der Erreichung seines Zieles sehr verschieden; allgemein aber

kommt ihr zu: daß sie in allen Dingen, den Menschen ausgenommen, bewußtlos wirkend ist.

§. 14.

Im Menschen ist mit der vollkommenen Enthaltung des Prinzips der Schwere auch die vollkommene Einheit beyder gesetzt; das in den übrigen Dingen nur objectiv und bewußtlos Seyende ist nun auch subjectiv mit Bewußtseyn und Willen wirksam.

Auf dieser Stufe ist der Zweck der Schöpfung erreicht, nemlich die Selbstständigkeit des Menschen, wornach alle Wesen verlangen.

Die Schwere zeugt im Menschen das Individuelle und den Eigenwillen: denn die Schwere ist das Prinzip von allem Egoismus in der Welt; sie strebt dem Lichtprinzip entgegen, welches die Wurzel der Dinge löst, sie zum Sprossen treibt, und in Verbindung mit dem übrigen Weltall zu bringen sucht. Von ihm stammt der Universalwille im Menschen, der nach Harmonie mit dem ganzen ringende Wille, die reine Vernunft. Das am Menschen der Schwere Angehörige kann man auch den creatürlichen oder sinnlichen, und das der Intelligenz Entsprossende den übercreatürlichen oder vernünftigen Willen nennen. Dieser Gegensatz ist nothwendig zur Offenbarung der in Gott begriffenen Ideen; wie daher in der Natur das Lichtwesen oder die verständige Weltseele das finstere Prinzip der Schwere bedarf, um als Lichtwesen offenbar zu werden, eben so muß in dem höheren Gebiete des Universum, in der Menschheit, ein jenem entsprechender Gegensatz seyn, damit die dem Lichtprinzip in der Natur entsprechende Vernunft offenbar werden könne. Dieses der Vernunft im Menschen Entgegen-

gegengesetzte ist das aus der Schwere zur Einheit mit der Intelligenz emporgehobene Wesen, der Eigenwille oder die Individualität.

§. 15.

Das Prinzip der Schwere im Menschen ist die Wurzel seines Seyns und seiner individuellen Anlagen, welche für sich und ohne vollkommene Vermählung mit dem Intelligenten noch blind wirksam ist, z. B. in den vollkommensten Thieren äußert sich das individuelle Wesen noch als verstandlose Begierde. Durchdringt aber das Lichtwesen vollkommen das durch die Schwere gesetzte Individuelle: so entsteht, was man Geist oder Persönlichkeit nennt; die Persönlichkeit ist also die vollendete Einheit der Schwere und des Lichtes, in einem Einzelnwesen, dem Menschen. Dadurch ist er als Individuum zugleich Totalität, ein Abbild Gottes, welches das absolut freyeste und selbstständigste Wesen ist.

Allein diese Selbstständigkeit ist sehr verschieden von der, wie wir sie in Gott denken müssen, und durch diese Verschiedenheit ist sie erst menschliche Freyheit, die Ursache des Guten und Bösen.

§. 16.

Die Einheit des egoistischen und vernünftigen Willens im Menschen ist verschieden von der absoluten Einheit derselben in Gott dadurch, daß jene eine trennbare, diese eine unzertrennliche ist. Denn im Geiste durchdringen sich beyde so, daß der Geist über beyde steht und die Macht hat, entweder das Eine oder das Andere zum Mittelpunkte seines Seyns zu machen, und in dieser Möglichkeit besteht die persönliche Freyheit.

Hätte

Hätte der Geist nicht diese Freyheit: so könnte der Zweck der Offenbarung nicht erreicht werden, welcher kein anderer ist, als daß das in Gott unselbstständig Begriffene nun unabhängig von ihm durch sich selbst sey; alle übrigen Wesen in der Welt, außer dem Menschen, sind nur successive Vorbereitungen zu diesem Einen und höchsten Ziele. Wären nun beyde, Eigenwille und Intelligenz, im Menschen so untrennbar Eins, wie sie es in Gott sind: so hätte von dieser Seite Gott nur sich selbst in ihm verwirklicht, und der Mensch wäre sein nothwendiges Organ, dem keine Selbstständigkeit zukäme.

§. 17.

Der Gegensatz des Eigenwillens und der Vernunft ist nothwendig zur Selbstoffenbarung Gottes; in ihm ist die Vernunft nothwendig Eins mit seinem Eigenwillen, jene durchdringt und beherrscht diesen vollkommen; Gott ist deswegen durchaus vollkommen und sittlich mit absoluter Freyheit und Nothwendigkeit.

Damit nun diese seine unendliche Heiligkeit offenbar werde in einem von ihm unabhängigen Wesen: so muß das in ihm absolut Eine und Ungetrennte in einem Gegensatze erscheinen, der durch Freyheit aufgehoben wird, und in dieser durch Freyheit bewirkten Vereinigung besteht die vollendete Offenbarung des Wesens Gottes; denn alles kann nur offenbar werden durch seinen Gegensatz, weil es sonst nicht erkannt werden könnte, z. B. das Licht nur durch Finsterniß, die Liebe durch Haß, und jede Tugend nur durch das ihr entgegengesetzte Laster. Dieses würde aber nicht möglich seyn, wenn im Menschen der Eigenwille dem Universalwillen noth-

wendig untergeordnet wäre; die sittlichen Eigenschaften Gottes würden dann auch nicht geoffenbart worden seyn.

§. 18.

Beyde Prinzipien, das aus dem dunkeln Grunde der Schwere emporgehobene, und das dem Lichtwesen entsprechende, sind im Menschen nicht als todte Beschaffenheiten vorhanden, sondern als wirksame Kräfte, wovon ein jedes strebt, das ihm entgegengesetzte sich unterzuordnen, oder sich zum Mittelpuncte des menschlichen Lebens zu machen. Der Geist, über beyde schwebend, und beyde unter sich begreifend, kann sich nun für das eine oder andere entscheiden, und von seiner Entscheidung hängt die Sittlichkeit des Menschen ab. Erhebt er den Eigenwillen zum Prinzip seines Lebens: so entsteht das Böse und Unsittliche; macht er den Universalwillen oder die Vernunft zum Zentrum, und ordnet ihr den Eigenwillen unter: so entsteht das Sittlichgute, die Tugend; coordinirt können beyde einander nicht werden, weil ihnen entgegengesetzte Bestrebungen zukommen: es muß also nothwendig eine Unterordnung des einen unter das andere statt haben. Die Macht des Geistes nun, eines von beyden zum Prinzip machen zu können, nennt man die persönliche Freyheit des Menschen. Darin besteht also seine Selbstständigkeit, daß sein menschliches Seyn, welches eben seine Sittlich- oder Unsittlichkeit ist, ganz auch seine eigene That sey. Wäre es nicht so, sondern der Eigenwille der Vernunft ursprünglich und nothwendig untergeordnet: so könnte nicht nur überhaupt von keiner Sittlichkeit die Rede seyn, sondern der Zweck der Selbstoffenbarung Gottes wäre unerreicht geblieben.

Hiermit wäre nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit der Offenbarung dargethan, d. h., es wäre erwiesen, wie die Freyheit zur Selbstoffenbarung Gottes nothwendig sey, und wie sie mit der Einheit des Ganzen bestehe.

Noch müssen wir auf einige Einwendungen Rücksicht nehmen, welche gegen diese Bestimmung der Freyheit und Sittlichkeit gemacht werden könnten.

§. 19.

Man könnte vor Allem sagen: Aus Gott stammet doch auch der Eigenwille; wenn dieser nun das Prinzip des Bösen im Menschen ist: so muß Gott selbst als dessen Urheber angesehen werden. Allein der Eigenwille für sich ist nicht böse, er wird es erst durch die Anmasung einer ihm nicht zustehenden Herrschaft; so lange er, als Organ und Werkzeug, der Vernunft dient, ist er gut und nothwendig zur Darstellung alles Guten. Gott hat nichts an sich Böses geschaffen, es wird erst ein solches durch die umgekehrte Ordnung, wenn das Peripherische sich die Stelle des Zentrum anmaßt, wenn das Werkzeug zum Zweck erhoben, oder wenn die zweyte Potenz der ersten untergeordnet wird. Der Ursprung alles Bösen stammt also aus dem Geschöpfe, nicht aus dem Schöpfer.

Man könnte weiter folgern: Gott mußte, kraft seiner Allwissenheit oder durchgängigen Selbstkenntniß, die mögliche Unordnung und Umkehrung des wahren Verhältnisses zwischen dem Eigenwillen und der Vernunft voraussehen; da er also diese Trennung gewollt: so habe er auch das Böse gewollt. Allerdings mußte er es voraussehen; wollte man aber daraus schließen, er hätte

diese mögliche Trennung beyder nicht zulassen sollen; so würde es eben so viel heißen: er hätte des möglichen Bösen wegen das Gute nicht wollen, also das Böse dem Guten vorziehen, oder überhaupt: er hätte sich nicht offenbaren sollen. *)

*) Herr J. Wagner mußte in seiner Theodizee auch Rücksicht nehmen auf das Verhältniß der Einheit im Ganzen zu der Freyheit der Individuen, und die Manier ist bemerkenswerth, mit welcher er dieses schwierige und wichtige Problem behandelte. Im V. Gespräche theilt er darüber folgende Ansichten mit: Zuerst setzt er das sittliche Uebel in das hervortretende Wissen; wie nemlich das Uebel für alle Dinge durch ihre Vegetation oder ihr Aus-sich-heraustreten gesetzt sey: so sey dieses Heraustreten für den Menschen nichts Anderes, als die Erkenntniß, welche zuerst das Subject vom Object losreißt, indeß es in der Empfindung noch ganz in sich selbst war. Mit diesem Losreißen, oder der erwachenden Erkenntniß, kommt auch dem Menschen die Freyheit; denn die Freyheit liegt im Schauen; der schauende Mensch allein ist losgelassen von der Nothwendigkeit, und der Moment der erwachenden Freyheit ist zugleich Sündenfall. Freyheit entsteht im Menschen also mit der Entwickelung, und die Entwickelung ist die Mutter alles Uebels. (Da, nach W., die Entwickelung eine klimatische Erscheinung ist: so ist die Freyheit auch ein klimatisches Uebel, wie die physischen Uebel und der Staat). Das Schauen ist Anfangs Gefühl, von diesem geht es zur Empfindung und Vorstellung, welche noch das reine Abbild des Objects in der Seele ist, und daher auch keine Sünde hat; aber aus innerer Thätigkeit, welche die Schranken des Einzelnen durchbricht, und nur im Universellen Ruhe findet, kommt er hervor, und durch kein Einzelnes befriedigt, eilt er über alles Einzelne hinweg, welches

§. 20.

Betrachten wir das Verhältniß des Eigenwillens zur Vernunft noch genauer, so ergiebt sich, daß 1.) weder jenem, noch dieser für sich, sondern nur dem über beyde stehen,

welches ein Verkennen und Verachten des Wesens der Dinge ist (!). Nur im vollen Schauen des Einzelnen und in der allumfassenden Idee des Ganzen ist Wahrheit; der Mensch des Begriffes ist dem Lügengeiste hingegeben, und Irrthum ist Sünde. (Diesem nach wären nur die Irrenden und Bösen frey, nicht aber die Hellsehenden und Guten. Denn nach W. sind die Menschen vor und nach der Entwickelungsperiode nicht frey).

Gleich darauf kommt Herr W. auf die Prädestination, und vernichtet auf einmal alle Freyheit wieder, unter anderm sagt er: „Alle Erkenntniß kommt von Gott, und wem er es nicht gegeben hat, in Kindesunschuld von dem Wissen rein zu bleiben, oder in durchgeführter Wissenschaft die Welt zu überwinden, der irrt in Nacht, Irrthum und Sünde, und ohne (!) seine Schuld; denn (Röm. VIII. 29. 30.), welche er vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen, die hat er auch gerecht gemacht, und welche er gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht, u. s. w. (Nach dieser Behauptung verschwindet wieder alle Freyheit, und es kann vom Bösen gar keine Rede seyn. Wie aber Gott selbst dadurch gerechtfertigt werde, das läßt W. dahin gestellt seyn. Wissenschaftloser läßt sich doch gewiß nicht über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie raisonniren, als Herr W. hier gethan hat. Kein Wunder, daß ein Rezensent in der Leipz. Literatur-Zeitung diese ganze Schrift für eine Parodie auf eine Theodizee hält, wofür aber Hr. W. bestimmt sie nicht will gehalten haben.

stehendem Geiste die Freyheit zukomme; denn wenn sie z. B. blos ein Attribut der Vernunft wäre: so müßte letztere, als solche, auch der Grund des Bösen, wie des Guten, seyn; wie aber dies möglich sey, wird ewig unbegreiflich bleiben, wenn man nicht der Vernunft widersprechende Eigenschaften beylegen will. Die Annahme eines Eigenwillens, oder einer sinnlichen Begierlichkeit, wäre denn gleichfalls überflüßig, da die Möglichkeit des Bösen schon in der Vernunft liegt. Wollte man aber dem Menschen nur nach seinem vernünftigen Handeln Freyheit zugestehen: so fielen dadurch die bösen Handlungen ganz weg, eben weil sie nicht aus Freyheit geschehen könnten; und endlich, worin wäre denn der letzte Grund zu suchen, daß ein Mensch gerade vernünftig, oder egoistisch und sinnlich lebte?

§. 21.

2.) Der Eigenwille, wie die Vernunft, ist im Menschen wirksam, und sollizitirt ihn; er kündigt sich an durch seine egoistischen Begierden, welche streben, alles ihnen zu Gebot Stehende, und selbst die Intelligenz als Mittel zu gebrauchen, um sich zu befriedigen, und ihrem zeitlichen Wohlseyn zu fröhnen. Die Intelligenz dagegen fordert, daß der Eigenwille und die gesammten, der Individualität zukommenden, Kräfte ihr zu Werkzeugen dienen, das von ihr als wahr, gut und dem ewigen Begriffe eines Dinges entsprechend Erkannte zu realisiren, und auf solche Art in Uebereinstimmung mit sich, wie mit dem Ganzen, zu seyn. Sie verhält sich zum Eigenwillen, wie das Ganze zum Einzelnen, und steht deswegen unendlich höher, als der letztere.

§ 22.

3.) Da dem Einzelnen im Universum alle Macht nur verliehen ist durch das Ganze: so kann der Particularwille auch nie den Universalwillen unterjochen, sondern sein Streben bleibt immer nur ein nichtiges in Beziehung auf sich, und dient vielmehr immer dazu, die Herrschaft des Guten zu erweitern und zu befestigen. Deswegen kann das Böse, sich selbst immer wieder vernichtend, niemals die Harmonie im Universum stören. Vielmehr folgt nothwendig, daß das Prinzip des Guten, so sehr es auch angefeindet und scheinbar unterjocht werde, doch im Ganzen stets siegen müsse; darauf gründet sich die ewige Wahrheit, daß alles Schlechte der Festigkeit entbehre und zu Schanden werde, so wie daß alles Gute eine unbesiegbare Kraft in sich habe. Das Streben des Eigenwillens dient nur dazu, damit an seiner Besiegung die Stärke des intelligenten Prinzips offenbar werde. Die ganze Menschengeschichte liefert dafür die Beweise, und die ernste Dramaturgie hat die hohe Bestimmung, in eigenen Beyspielen diese innere Gesetzmäßigkeit des Menschenlebens anschauen zu lassen. Die Tragödie läßt den Helden nie besiegen durch alle äußere Befehdungen, und Shakspeare hat mit Recht sogar den höheren Geistern keine Obergewalt über den Menschen eingeräumt.

§. 23.

4.) Daraus läßt sich auch die Natur und die Macht des Guten und bösen Gewissens begreifen; beyde haben ihren Grund in dem wahren oder falschen Verhältnisse der beyden Prinzipien zu einander. Einheit und Friede findet,

findet, in der sittlichen wie in der physischen Welt, nur bey der wahren Unterordnung der Kräfte untereinander, statt; Disharmonie und Störung des Friedens ist nothwendig die Folge von der Aufhebung des natürlichen Verhältnisses derselben zu einander. Was daher in der physischen Welt Krankheiten, das sind in der moralischen die Unruhe, Unzufriedenheit und Plagen des Gemüths. Jene, wie diese, entstehen aus der Umkehrung des wahren Verhältnisses der Kräfte zu einander. Das vernünftige und sittliche Leben ist daher die einzige Quelle aller Zufriedenheit und Seligkeit für den Menschen; das unsittliche und unvernünftige Leben dagegen die Ursache aller Unzufriedenheit und inneren Verdammniß. Daher die Stoiker mit Recht behaupteten: kein guter Mensch könne wahrhaft unglücklich, und kein Böser wahrhaft glücklich seyn.

§. 24.

Aus dem Gegensatze des realen und idealen Prinzips, und aus dem Vorherrschen des ersten über das letztere, läßt sich auch begreifen, was man unter den physischen Uebeln zu denken habe, über welche man zwar vom gemeinen Verstande viele Klagen hört, deren Wirklichkeit aber von den Philosophen vielfach bezweifelt ward. Auch nach den Prinzipien der Naturphilosophie wurden sie geleugnet, und was man so nannte, für nothwendige Folgen der individuellen Beschaffenheit der Dinge, und ihrer relativen Betrachtungsweise, erklärt. Dieses ist aber weder zureichend, die Beschaffenheit der Uebel zu begreifen, noch ist es auch die rechte Ansicht der besonderen Naturgegenstände.

Denkt

Denkt man sich unter der Natur, wie gewöhnlich, ein unter nothwendigen Gesetzen stehendes Ganze: so muß die Annahme der Uebel in ihr ungereimt erscheinen, indem jedes Ding ist, was es seyn kann und soll; seine endliche Natur ist noch keine Unvollkommenheit, und da doch jene Gesetzmäßigkeit auch wieder aus Gott stammt, wodurch er die Natur gleichsam an sich gefesselt hat: so muß alles für gut genommen werden, wie es ist.

Allein der Begriff des selbstständigen und freyen Seyns ist auch der Natur eingeboren, so fern ihr ein Seyn für sich zukommt, und ohngeachtet des gesetzmäßigen Typus, wirkt sie doch auch schon mit einer gewissen Art von Freyheit; diese kommt zwar erst am Ende in ihrem vollen Glanze zum Vorschein, bey der Schöpfung des Menschen, ist aber schon, wenn gleich noch als solche unerkennbar, in den tieferen Schöpfungen wirksam. Daher kommt es z. B., daß die Producte der Natur nie der reine Ausdruck einer strengen Gesetzmäßigkeit sind; von der einfachen Cristallisation bis zum vollendeten Thierorganismus vermissen wir dieselbe, und dieses willkührliche Spiel muß man im Gegensatze mit der vom Verstande geforderten Regelmäßigkeit und Ordnung mit Recht für die Ursache vieler Erscheinungen halten, welche unter die physischen Uebel gezählt werden. Wenn durchaus strenge Gesetzmäßigkeit herrschte, wäre auch diese nicht möglich.

Ein anderer Grund derselben ist das Vorherrschen des Prinzips der Schwere über die Intelligenz in der Natur. Wir finden hier die letztere zurückgedrängt, und die mannigfaltigen Erscheinungen werden bestimmt von der ersteren; wie nun aus der Umkehrung des wahren Verhältnisses dieser beyden Prinzipien, d. h., aus

der

der Unterordnung des intelligenten unter das egoistische in der sittlichen Welt alles Böse entspringt, eben so entstehen aus derselben Umkehrung, welche eben die herrschende in der Natur ist, physische Uebel. Je mehr daher das Prinzip der Schwere auf den höheren Stufen, z. B. in den einzelnen Organismen wirksam und lebendig hervortritt, mit desto mehr Macht sind die Producte ausgerüstet, gegen das Intelligente zu kämpfen, d. h., desto vernunftwidrigere Wirkungen sind die Geschöpfe hervorzubringen im Stande; z. B. die stärksten und charaktervollsten Thiere sind den Zwecken des Menschen am gefährlichsten, und widersetzen sich am kräftigsten seiner vernünftigen Leitung, eben weil die vernunftlose Begierde in ihnen vorherrscht. Denn im engeren Sinne spricht der Mensch auch nur dann von physischen Uebeln, wenn die Natur den vernünftigen Begriffen und Zwecken sich entgegensetzt, welches oft geschieht, und vorzüglich da, wo der Mensch die Wirkungsweise der Natur zu s e i n e n Zwecken gebrauchen will. Die harmonische Zusammenstimmung beyder muß er dann mehr dem Glücke als der Kraft seines Geistes zuschreiben, und kann sich dieselbe immer nur da versprechen, wo er sich nach der Natur bequemt, nicht aber sie nach seinem Willen zu beugen sucht. *)

Dar-

*) Man könnte zwar sagen, der Zweck aller Naturwirksamkeit müsse daher auf das Uebel gehen, und die Natur erzeuge nichts, als Uebel; allein das Prinzip der Schwere ist nicht wesentlich entgegengesetzt dem intelligenten; es muß vielmehr s t r e b e n, sich mit dem letzteren zu verbinden, und sich zu ihm zu erheben. So lange dies aber nicht geschehen ist, muß das intelligente Prinzip die Producte der Natur noch für unvollkommen halten, und

Daraus läßt sich zugleich einsehen, daß der Mensch nie die physischen Uebel wird aufheben können, weil es ihm unmöglich ist, dem intelligenten Prinzip in der Natur das Uebergewicht zu verschaffen, welches allein in der Menschenwelt, dem vollkommenen Staate, möglich ist.

Die Rechtfertigung Gottes in Ansehung der physischen Uebel beruht daher auf dem nemlichen Grunde, als die im Betreffe der moralischen. Jene, wie diese, sind eine Folge der göttlichen Offenbarung, deren letzter und einziger Zweck die Emporhebung der in ihm begriffenen Realitäten zu einem selbstständigen und ihm ähnlichen Seyn ist. Das physisch und moralisch Böse ist nothwendig zur vollkommneren Verklärung des Guten.*)

§. 25.

und ihren Begriffen entgegengesetzt. Wenn das Prinzip der Schwere lediglich mit Nothwendigkeit wirksam wäre: so würde es geradezu, ohne Abweichung, seiner Vermählung mit der Intelligenz entgegenschreiten; aber eben weil schon die Freyheit in diesem Gebiete der Natur wirkt: so entstehen daraus das Widerstreben der Schwere, das An-sich-halten derselben, und das Unterwerfen der Intelligenz unter ihren Egoismus.

*) Herr J. Wagner erklärt in seiner Thodizee die physischen Uebel aus der Verschiebung der organischen Verhältnisse, welche durch die schiefe Stellung der Erdachse hervorgebracht worden sey; denn daher kommen die Wechsel der Jahreszeiten und Klimate; dadurch sey die Differenz der Naturen gesetzt, aus dieser stamme die Willkühr und ihre Deformitäten. — Die Aufhebung des Gleichgewichts im Physischen habe die im Ideellen zur Folge gehabt, u. s. w. „Durch die Klimate und Jahreszeiten sey dem Menschen das Paradies entzogen, und der Fluch der Arbeit zu Theil geworden.“ — „Mit der Arbeit komme der Besitz und das Eigenthum,

§. 25.

Es ist bisher das Wesen der Freyheit nur im Allgemeinen betrachtet, und daher noch übrig, auch seine besondere Wirkungsweise genau und bestimmt zu bezeichnen.

Nach §. 18. wurde die persönliche Freyheit eine Macht des Geistes genannt, entweder die Selbstheit oder die Vernunft zum Prinzip des Lebens zu machen; diesemnach könnte man glauben, sie sey ein völlig unbestimmtes Vermögen, von zwey contradictorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin blos, weil es gewollt wird. Allein diese Ansicht ist durchaus falsch; alle einzelnen Handlungen würden dadurch als zufällig bestimmt, und die Freyheit des Willens in diesem Sinne würde für den Menschen nur ein Vorrecht seyn, unvernünftig zu handeln. Zufall widerstreitet der Vernunft, wie der nothwendigen Einheit des Ganzen, welches ein absolut nothwendiges Attribut des Universum ist, und wenn die Freyheit der Zufälligkeit gleichzusetzen ist: so kann ihr überhaupt keine Realität zugeschrieben werden.

Diesem

thum, mit dem Eigenthum das Recht, mit dem Recht das Unrecht; also durch die Klimate auch die moralischen Uebel." Auch angenommen, die Schiefe der Ekliptik sey der wahre Grund von allen physischen und moralischen Uebeln: ist denn Gott auf diese Weise gerechtfertiget, ohne daß die Freyheit des Individuums dadurch in Gefahr kommt? Gott mußte ja dies alles nach seiner Providenz voraussehen, und konnte es daher nach seiner unendlichen Liebe nicht zulassen. Gründe dieser Art sind freylich nicht mehr werth, als gar keine.

Diesem unentschiedenen Zustande des freyen Geistes, Willkühr genannt, setzte Spinoza mit Recht den Determinismus entgegen, gemäß welchem alle Handlungen des Geistes durch vorhergehende Vorstellungen eben so bestimmt wurden, wie die Naturerscheinungen durch andere ihrer Art, welche in einer vergangenen Zeit liegen.

Wie der Begriff des Zufalls, so ist auch die angenommene Unbestimmtheit ungereimt; denn es giebt im Universum nichts Unbestimmtes und Unentschiedenes; alle Dinge sind von bestimmter Art, und der Mensch ist nicht blos von der Seite seiner Individualität, nach seiner körperlichen und geistigen Beschaffenheit, ein Wesen von durchaus bestimmter Qualität, sondern auch nach seinem Willen, und zwar in letzterer Beziehung, entweder ein guter oder böser Mensch. Wie ist dies aber denkbar, ohne seine sittliche Natur selbst aufzuheben?

§. 26.

Der Determinismus, wie die Lehre von einer zufällig wirkenden Causalität, welche man als die einzig möglichen Ansichten von den wirkenden Kräften der Welt auch auf die Freyheit anwendete, werden beyde aufgehoben durch die aus wissenschaftlichen Gründen gemachte Unterscheidung des Zeitlichen und Ewigen, des Empirischen und Intelligiblen an jedem Dinge. Das Zeitliche, als solches, ist immer bestimmt durch ein Anderes; das intelligente Wesen in jedem Dinge ist außer allem Causalzusammenhange, wie außer und über aller Zeit, obgleich mitten in der Zeit existirend. Das Intelligible ist in jedem Dinge die absolute Einheit, welche, als Bedingung, allem dem vorausgeht, was aus dem Dinge in der Zeit sich entwickeln und hervorgehen kann; es ist die

gegen-

gegenwärtige Fülle und der Inbegriff dessen, was die Zeit an dem Dinge in der Aufeinanderfolge zu Tage fördert. Aus diesem Intelligiblen folgt nun auch die freye Handlung des Menschen unmittelbar, so, daß sie durch nichts der Zeit nach Vorhergehendes hervorgebracht seyn kann.

Allein sie ist auf der andern Seite keine zufällige, sondern immer eine bestimmte Handlung, eine gute oder böse; denn vom absolut Unbestimmten zum Bestimmten giebt es keinen Uebergang, wenn man nicht wieder zu der Gleichgültigkeit der Willkühr seine Zuflucht nehmen will. Um sich daher selbst bestimmen zu können, muß das Intelligible des Menschen schon bestimmt seyn, nicht von Aussen, welches seiner Natur widerspricht, nicht von Innen durch eine blos zufällige oder empirische Nothwendigkeit, sondern sein eigenes Wesen muß auch seine Bestimmung seyn, eben weil es kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen ist.

§. 27.

Der Mensch kann, nach dem vorigen §., immer nur seiner eigenen intelligiblen Natur gemäß handeln, und handelt nur so fern frey und absolut, als das Intelligible in ihm wirksam ist. Man kann daher auch sagen, der Mensch sey nur frey, wenn er den Gesetzen seines intelligiblen Wesens gemäß handle, und von nichts Anderem bestimmt werde.

Daraus ergiebt sich die Wahrheit des oft mißverstandenen Satzes: Freyheit und Nothwendigkeit sind in letzter Instanz absolut Eins. Denn das Intelligible im Menschen ist sein bestimmtes

Wesen,

Wesen, welches nur seiner Natur entsprechend, demnach nothwendig, wirkt. Es fragt sich aber: Woher kommt dem Menschen jenes bestimmte intelligible Wesen? Ist es ihm gegeben und angeboren: so ist damit alle Freyheit und Zurechnungsfähigkeit aufgehoben; weil jede Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann. Jene innere Nothwendigkeit soll aber selber die Freyheit seyn; dies ist nur dadurch möglich, daß das bestimmte intelligible Wesen selbst seine eigene That, oder die Folge seiner eigenen Bestimmung sey. Das intelligible Seyn des Menschen ist eine Wirkung seines ursprünglichen Wollens, wodurch er sich selbst zu dem bestimmten Wesen macht, als welches er sich in seinem Zeitleben darstellt. Dadurch ist die Einheit der Freyheit und Nothwendigkeit, so wie die Verschiedenheit des menschlichen Seyns von dem Wesen aller anderen Dinge leicht einzusehen.

§. 28.

Nach §. 18. ist der Mensch ursprünglich ein unentschiedenes Wesen, und der Geist schwebt über die zwey in ihm wirksamen Kräfte, und kann die eine oder andere zur herrschenden seines Seyns machen; allein in dieser Unentschiedenheit kann er nicht bleiben, weil nichts Unbestimmtes in der Schöpfung seyn kann; er muß sich entscheiden. Diese Selbstbestimmung kann aber als intelligible That nicht in die Zeit fallen, sie ist außer allem Verhältnisse zur Zeit, wie alles ewige und übersinnliche Seyn und Wirken nach keiner Zeitbestimmung beurtheilbar ist; sie ist, obgleich in der Zeit, doch unabhängig von ihr, und geht durch alles Zeitleben als allgegenwärtig hindurch. Dieses folgt nothwendig aus dem Begriff

des Ewigen. Allem wirklichen Zeitleben geht diese ursprüngliche Selbstbestimmung voran, nicht der Zeit, sondern ihrem Begriffe und ihrer Natur nach. Denn im Gebiete des Intelligiblen ist nichts so durch Zeit getrennt, und nacheinander, wie in der Welt der Erscheinungen, und wie wir es wissentschaftlich darstellen müssen, sondern alles ist zumal und wie mit einem Schlage. Es fehlen uns die Bezeichnungen für einen solchen Zustand, und wir können es nur negativ ausdrücken. Daher trage man ja nicht die vom empirischen Handeln abgezogenen Begriffe von Zufall und Willkühr auf die intelligible Selbstbestimmung über: denn der Begriff von Willühr setzt ein schon fertiges Wesen voraus, und doch soll es ohne Bestimmungsgrund, ganz zufällig, wählen; daher die mit diesem Begriffe verbundenen Schwierigkeiten. Diese fallen aber bey jener ursprünglichen Handlung ganz weg, welcher kein Seyn vorhergeht, sondern die selber das Seyn ist. Man trage nur keine Zeitbestimmung auf diesen Urakt über, so wird man seine Bedeutung leicht begreifen. Der Philosoph muß zwar von einem Vor und Nach sprechen; allein es ist doch an sich ein Urhandeln, das nie eine Vergangenheit wird, sondern nur allgegenwärtig bleibt.

Das empirische Handeln erscheint deswegen immer als ein Product der inneren und äußeren Nothwendigkeit; dem intelligiblen Seyn nach aber bleibt es ein stets freyes Handeln; und da das intelligible Seyn unabhängig von aller Zeit, nie die Einheit des Zeitlebens aufheben kann: so ist auch begreiflich, wie mit der Einheit im Ganzen die Freyheit im Einzelnen bestehen könne. Das ursprüngliche Handeln ist nicht ein in einer

ver-

verflossenen Zeit liegender Akt, sondern er ist, als alle Zeit durchdringend und beherrschend, ein allgegenwärtiger; man könnte daher auch sagen: in jedem Moment erneuert er sich, weil er als ein seiner Natur und seinem Begriffe nach ewiger Akt nie eine Vergangenheit werden kann.

Von dieser aus Freyheit entstandenen Nothwendigkeit des Seyns und Lebens wohnt jedem Menschen ein Gefühl bey, und er kann sich dessen bewußt werden bey einer vorurtheilsfreyen Aufmerksamkeit auf sich; es kann z. B. Niemanden im Ernste einfallen, daß er sein inneres Wesen, woraus doch sein ganzes Zeitleben folgt, nach Willkühr ändern könne, vielmehr muß er dasselbe nothwendig so beschaffen anerkennen; „so bin ich nun einmal, anders kann ich mich nicht machen" hört man von Jedem, der Beobachtungen über sich selbst angestellt hat. Dieses Gefühl der innern Nothwendigkeit kündigt sich jedem Menschen als Neigung und Hang an, welche zwar an sich nicht unüberwindlich, aber doch der jedesmalige empirische Ausdruck der intelligiblen Einheit sind.

Dieses Gefühl der Nothwendigkeit des inneren Seyns ist aber auch zugleich von dem Bewußtseyn der Freyheit begleitet, wenn gleich die freye That, die zur Nothwendigkeit wird, in dem Bewußtseyn selbst nicht vorkommt; indem sie allem Bewußtseyn vorangeht, und den Charakter des Menschen selbst erst constituirt. Daher kommt es, daß Keiner eine böse That entschuldigt, wohl bewußt, daß er durch seine Schuld böse sey, so sehr er auch recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen sey, anders zu handeln. Eben so weiß der Gute ganz gewiß, daß er nicht zufällig oder willkührlich gut sey, sondern daß er nicht anders seyn könne, ob er gleich sich

eben so wenig durch etwas von ihm Unabhängiges gezwungen fühlt; und daß kein Zwang im Stande seyn würde, seine Gesinnung zu überwältigen.

Zusatz: Die Einsicht, daß die Zufälligkeit und bestimmungslose Willkühr der menschlichen Handlungen mit der Allwissenheit oder Fürsehung Gottes unvereinbar seyen, hat die Meynung und den Glauben an die Prädestination erzeugt; man empfand wohl, daß das innere Wesen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müsse, aber sie suchten diese Bestimmung nicht in dem ursprünglichen Handeln des Menschen selbst, sondern in einem absoluten und völlig grundlosen Rathschluß Gottes, durch welchen der Eine zur Verdammniß, der Andere zur Seligkeit geschaffen worden sey, und hoben damit die Freyheit auf. Daran schließt sich nun nothwendig der Begriff der göttlichen Gnade an, wodurch wieder die Rettung der Bösen eben so, ohne ihr Zuthun, (aus Mangel an freyer Wirksamkeit) für möglich erklärt ward. Wer auch nur oberflächlich mit der Geschichte des religiösen Glaubens bekannt ist, wird wissen, welche schädliche Folgen diese irrigen Ansichten von der menschlichen Natur gehabt haben, und noch haben; und doch sind sie unendlich wissenschaftlicher und consequenter, als die der meisten Philosophirenden unserer Zeit über diese Gegenstände; indem sie nicht einmal die Bedeutung und Wichtigkeit solcher Aufgaben kennen.

§. 29.

Diese Lehre von der Freyheit ist doch, der Hauptsache nach, Eins mit der von der Prädestination! werden Viele dagegen erwiedern; denn weder der Gute, noch der Böse, können anders seyn, als sie nun einmal durch ihre

Selbstbestimmung sich gemacht haben; es ist also keine Umänderung des Wesens möglich; der Gute bleibt für alle Zeit gut, und der Böse muß in seiner Bosheit verharren. — Allein so gewiß der Zweck der Schöpfung muß erreicht werden, und dieser kann kein anderer seyn, als dem Guten, welches das Gottähnliche und allein Selbstständige ist, den vollkommenen Sieg und die vollendete Herrschaft in dem Reiche der Geister zu verschaffen, eben so gewiß muß die Umwandlung der Bösen in Gute, d. h., die Herstellung des wahren Verhältnisses der beyden Prinzipien möglich seyn und wirklich werden; sonst würde der Zweck der Schöpfung selbst vereitelt.

Der Gegensatz der beyden Prinzipien ist ja nur das Mittel, das in Gott Verschlossene zu offenbaren, und zwar so, wie es in Gott vor aller Schöpfung war; in ihm aber ist die vollkommenste Durchdringung des Realen durch das Ideale; daß von dieser Einheit die geschaffene Welt das Gegenbild darstelle, ist der letzte und höchste Zweck des Daseyns der Welt, welcher im sittlichen Reiche der Geister erreicht werden muß.

Wenn wir daher auch nicht angeben können, wie aus einem Bösen wieder ein Guter werde: so wissen wir doch wenigstens so viel mit Gewißheit, daß es möglich seyn müsse. Jede solche Umänderung ist bedingt durch die Umkehrung des Verhältnisses der beyden Prinzipien zu einander, und durch die Unterordnung der Selbstheit unter den Vernunftwillen; wie dieß geschehe, und wie es möglich sey, daß ein schon bestimmtes Wesen seine Natur ändern könne, läßt sich nicht aus begreiflichen Gründen darthun, weil es nicht nach einem Zusammenhange von wirkenden Ursachen geschieht; nur soviel läßt sich darüber sagen, daß die Möglichkeit und die Bedingungen einer solchen Um-

Umänderung in der göttlichen Wirkungsweise der Welt liegen müssen. Auch läßt sich im Allgemeinen einsehen, daß der Böse wieder auf den Zustand der Unentschiedenheit müsse versetzt werden, in welchem er sich ursprünglich befand, um auf's Neue sich bestimmen zu können. Denn von Aussen, durch eine andere Macht, z. B. durch Gott, kann die Umänderung und neue Bestimmung nicht geschehen, ohne Aufhebung aller Sittlichkeit.

Man kann sich die Besiegung und das Ende des Bösen auch von dieser Seite erklären: Die Einheit im Bösen ist eine falsche und widernatürliche; daher kommt die Unruhe und das böse Gewissen im Bösen, §. 23. Wegen des umgekehrten Verhältnisses ist es nothwendig, daß der Vernunftwille sich nie dem Eigenwillen gern und willig unterwerfe, vielmehr muß er, kraft seines Wesens, stets seine Ansprüche an die Oberherrschaft erneuern. Daher kommt es, daß auch der Ruchlose im Aeußeren oft gesetzmäßige Thaten verrichtet, gegen alle Erwartung; er ist nicht gut, aber die Furcht vor dem Guten hat diese ihm abgedrungen. Durch diesen im bösen Gemüthe fortwirkenden Gegensatz und Kampf wird das Böse auf den höchsten Grad gesteigert, dadurch aber eben die Kraft des Guten entwickelt, so daß jenes, aus den §. 22. angeführten Gründen, dadurch sich selbst vernichten muß, oder vielmehr durch die Stärke des Guten vernichtet wird. Aus diesem Kampfe allein können wir uns so manche auffallende Erscheinungen in der Menschenwelt erklären, z. B. die plötzliche und wundervolle Umkehrung und Besserung manchen Bösewichts; — die Lähmung von welcher mancher Böse schnell überfallen wird, daß ihm alle Kraft zum Handeln gebricht. Die Macht des guten Prinzips in ihm kann allein solche Erscheinungen

 bewir-

bewirken, darauf gründet sich auch die Erziehung, welche keinen Menschen für absolut verloren halten darf, sondern alle möglichen Mittel zur Besserung anwenden muß, weil eines oder das andere die Entscheidung befördern kann.

Zusätze: 1.) Aus der zeitherigen Erörterung wird es begreiflich, woher es komme, daß die Versuche, einen Menschen zu bessern durch Ermahnungen und Vorstellungen, selbst der Erscheinung nach, oft so fruchtlos sind, so daß nicht einmal die Aussenseite eine sittliche Form annimmt. Die Macht des Bösen läßt sich nicht mit solchen Waffen allein besiegen. Doch läßt sich denselben nicht überhaupt die Wirksamkeit absprechen; sie gehören zu den vielen übrigen Erziehungsmitteln, mit welchen man das Prinzip des Guten im Menschen zu unterstützen verbunden ist.

2.) Die längst anerkannte Wahrheit, daß der sittliche Zustand eines Menschen nicht nach seinen sinnlich-wahrnehmbaren Handlungen könne beurtheilt werden, sondern lediglich nach dem in ihm herrschenden Prinzip, ist durch unsere Darstellung wissenschaftlich erwiesen. Die Würde oder Unwürdigkeit eines Menschen kann lediglich nach der besonderen Einheit seines Wesens beurtheilt werden; diese aber aus den sinnlichen Handlungen des Menschen zu erkennen, ist sehr schwer, da man in dieser mehr das Relative zu den Umständen, als das Innere des Menschen, schauen kann. Ein Mensch irrt meistens lange umher, bis seine unwesentliche Seite abgestreift ist, und sein Kern zum Sprossen gelangt, und es ist ein wichtiger Gegenstand für die Seelenlehre, zu untersuchen, wie sich das Aeußere zu dem Inneren, oder wie sich das Intelligible zu der Erscheinung, zu

dem

dem empirischen Leben des Menschen verhalte. Es ist z. B. möglich, daß ein Mensch an sich selbst sittlich gut und entschieden für das Gute sey, in seinem Zeitleben aber noch viele objectiv unsittliche Handlungen begehe, und das nicht blos aus Irrthum, sondern bemächtigt von seinen selbstischen Begierden, weil diese den empirischen Menschen mit sich fortreißen können, während das übersinnliche Wesen ganz gut ist. Heftige Temperamente verleiten und zwingen oft den Menschen zu Handlungen, die er wirklich verabscheuet. Bis daher die Selbstheit auch zeitlich unterworfen ist der Vernunft, dazu gehört oft eine lange Uebung, und geschieht blos durch die fortschreitende Bildung. Deswegen ist keineswegs der empirische Charakter jedesmal der Maßstab für den intelligiblen; ja dieselben Handlungen können bey einem Menschen gar nicht unsittlich seyn, welche es doch für den anderen sind, weil hier das herrschende Prinzip alles entscheidet.

Es ist möglich, daß der wahre Charakter eines Menschen durch das ganze Zeitleben nicht entschieden zum Vorscheine komme, weil die Veranlassung und Gelegenheit, sich in seinem eigenthümlichen Seyn wirksam zu beweisen, ihm ermangelten. Viele werden tugendhaft genannt, weil ihre Schlechtigkeit noch nicht hervorbrechen konnte; Viele heißen schlecht, theils weil sie nicht sind wie Andere, theils weil sie, aus Mangel an Selbstkenntniß und Selbstbwußtseyn, den Forderungen ihrer Selbstheit, ohne alle Bosheit und willenlos unterliegen; denn die Bildung des Menschen schreitet allmählig vorwärts, in einer successiven Entwickelung, wie jede Kraft. Man muß daher bey der Beurtheilung des Menschen wohl unterscheiden den selbstständigen und mit

Ein-

Einsicht wirkenden Willen von dem passiven Zustande des Handelns, der gewöhnlich jenem vorangeht.

3.) Die besondere Weise, wie die göttliche Fürsehung den Menschen leitet, um ihn seiner endlichen Bestimmung entgegen zu führen, ist zwar im Besondern nicht anzugeben; aber tröstlich und beruhigend ist die Gewißheit, daß alle einem Ziele entgegenstreben, und endlich bey demselben anlangen. Das Ende des Weges ist freylich nicht zu bestimmen, aber gewiß bleibt es, daß das Reich Gottes allein herrschen, und alles Böse aufhören werde. Die persische Idee von der Vernichtung des Ahrimann und dessen Vereinigung mit Ormuzd, nur dem einen Gott sich gemeinschaftlich zu unterwerfen, müssen auch wir für die einzig wahre halten.

4.) Das ganze Leben der Menschheit itzt und für alle Zukunft muß betrachtet werden als ein fortschreitendes Werden des Reiches Gottes, und von diesem Standpunct aus muß die Geschichte der Menschheit angesehen werden, und ist auch von philosophischen Geschichtforschern immer darnach beurtheilt werden. Allein falsch ist es, wenn man die Erreichung des Zieles schon itzt, in diesem Erdenleben, suchte, und weil man es nicht finden konnte, einen beständigen Kreislauf in den Schicksalen der Menschheit entdecken wollte. Die Länge und das Ende der Bahn ist von uns nicht zu erkennen; in diesem Erdenleben haben wir sie erst betreten; wir stehen noch auf einer tiefen Stufe, welches schon daraus zu erkennen ist, daß in unserem gegenwärtigen Zustande das Ideelle im Verhältnisse zum Realen nach Innen gedrängt ist, und in seinem Wirken von dem letzteren noch so sehr abhängig ist. Wenn, nach dem nothwendigen Typus aller Entwickelung und alles Fortschreitens vom Niederen

zum

zum Höheren nach dem Tode, das umgekehrte Verhältniß statt findet: so muß schon deswegen alsdann ein großes Fortschreiten eingeleitet werden.

§. 30.

Das Böse muß verschwinden aus der Geisterwelt, und dem Guten die Alleinherrschaft überlassen; dieses folgt nothwendig aus der Bestimmung des Daseyns der Geisterwelt; denn in ihr will Gott seinem eigenen Wesen eine von ihm selbst unabhängige Existenz verleihen; in ihr will er seine eigene Natur verherrlichen. Zu diesem Zwecke gab er in der Schöpfung der Welt dem in ihm ursprünglich Begriffenen eine Existenz für sich, mit der Bestimmung, sich bis zur Aehnlichkeit mit ihm zu steigern und zu erklären. Die von Gott unabhängige Selbstständigkeit ist, wie die Welt durchaus davon Zeugniß giebt, bedingt durch Trennung und Entgegensetzung des anfänglich Einen; mittelst dieses Gegensatzes und dessen allmähliger Aufhebung, wird die unendliche und unerschöpfliche Fülle des göttlichen Wesens offenbar; seine gänzliche Vernichtung und die Wiederherstellung der Einheit aber wird erst erreicht in dem Reiche der Geister, oder da, wo der Geist als freyes Wesen und als wirkendes Prinzip in dem Individuum zum Vorschein kommt.

Aber auch hier kann die der Geisterwelt im Ganzen eingeborne Vortrefflichkeit nur durch Gegensatz und Widerstreit zum vollkommenen Daseyn gelangen; daher ist das Böse nothwendig zur Verherrlichung des Guten; es giebt ein Reich des Bösen, wie ein Reich des Guten; jenes ist aber auch nur so lange nöthig, bis das Gute durch Bekämpfung derselben in seiner Stärke und in seinem ganzen

Glanze sich gezeigt hat. Mit der Erringung dieser Stufe muß jenes untergehen; die seligen Geister sind dann, obgleich selbstständig für sich, doch innigst vereinigt und an sich Eins mit Gott, und der Zweck der Schöpfung ist erreicht.

Das Prinzip der Selbstheit, wie wir schon wissen, ist an sich nicht das Böse, sondern erst durch Umkehrung des natürlichen Verhältnisses wird es dasselbe, dadurch, daß es den Universalwillen mißbraucht zur Befriedigung seiner Begierden. Das Prinzip der Selbstheit ist daher nur dann ein Böses, wenn es das Intelligente sich eigen gemacht hat, und es erscheint deswegen als ein höherer Grund der Finsterniß, nothwendig zur Bekräftigung des Guten; es muß daher nach einer Existenz in der sittlichen Welt ringen, und persönlich werden, weil das an sich Gute nur durch Gegensatz und durch Bekämpfung ein freyes und selbsterrungenes Daseyn erhalten kann. Dem Bösen gegenüber muß daher auch der vernünftige Wille die Selbstheit sich unterordnen, und persönlich werden, (so wie in der Natur das Licht der Finsterniß gegenüber steht) um durch seine Macht dem Guten den Sieg in der Geisterwelt zu erkämpfen. Dieser persönlich gewordene vernünftige Wille ist in der Menschheit das Prinzip aller göttlichen Offenbarung; wo er erscheint in der Geschichte, verkündet er das Wahre, Gute und Vollkommene.

Aber, wo soll denn das Böse hinkommen? könnte man vielleicht fragen; vielleicht in die Hölle gesperrt und dann ein Reich für sich ausmachen? Keineswegs. Mit der Erreichung des Ziels wird es auch keine Hölle, kein Reich des Bösen mehr geben, sondern Alle, selbst die Bösen, welche den Kampf mit den Guten bestanden haben, werden zum Guten gewendet, mit ihm sich aussöhnen, und für dasselbe seyn. Nur nach dieser Ansicht

ist uns die Welt kein Räthsel, sondern ein mit sich und unserer nothwendigen Vernunfteinsicht harmonisches Ganzes. Wenn wir gleich das Wie? dieser endlichen Umwandlung nicht genauer bestimmen können: so wissen wir doch gewiß, daß es so werden müsse. Erkennen wir doch schon in dem gegenwärtigen Leben die häufigen Niederlagen des Bösen durch die unbesiegbare Macht des Guten, und verehren in diesem Ganzen die sichtbaren Spuren der göttlichen Fürsehung; wir rechnen mit religiöser Gewißheit darauf, daß das Böse immer nur an seiner Selbstvernichtung arbeite, weil es, §. 22., aus Mangel an eigenen Kräften, die Gewalt des Guten mißbrauchen muß, um eine momentane Existenz zu erhalten, eben dadurch aber nur dem Guten behülflich wird.

Die Frage, wohin denn das Böse endlich komme? setzt fälschlich voraus, daß es Etwas an sich Böses gebe; oder, daß dem Bösen eine Existenz für sich zukomme. Allein das Böse ist nichts, als das mißbrauchte Gute, und entsteht durch die Umkehrung des wahren Verhältnisses der beyden im Menschen wirkenden Prinzipien. Wird das wahre Verhältniß wieder hergestellt: so ist selbst das vorher Böse wieder das Gute; wie man z. B. längst eingesehen hat, daß die Begierden und Leidenschaften, welche herrschend im Menschen das Prinzip vieles Bösen sind, selbst dem Guten sehr förderlich werden, wenn sie im Dienste der Vernunft stehen. Das Böse, der eigenen Existenz ermangelnd, verschwindet also in seine Nichtigkeit bey dem Anfange der Herrschaft des Guten, und wie vor der Schöpfung nichts Böses war, so wird auch nach der Erreichung ihres Zweckes ein solches nicht mehr möglich seyn.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Prinzip des Tugendlebens, und den Bedingungen seiner Wirksamkeit.

§. 31.

Bis itzt ward der Ethik blos ein eigenes Gebiet gesichert, und nicht nur ihre Möglichkeit, sondern auch ihre Nothwendigkeit in dem Reiche der Wissenschaften dadurch nachgewiesen, daß aus den letzten Gründen alles Wissens dargethan ward, ihr liege die Lösung der wichtigsten und höchsten Aufgaben für die gesammte Menschheit ob, und sie habe der letzteren die evidente Gewißheit zu verschaffen über den Zweck ihres Daseyns. Als Wissenschaft hat sie nun nach dem Verstande die Mittel anzugeben, durch deren Anwendung der Mensch am Ziele seines göttlichen Berufes anlangen könne; denn jede wissenschaftliche Belehrung ist zunächst an den Verstand gerichtet, nicht nur, um durch ihn auf den Willen zu wirken, sondern zunächst, um ihn über die betreffenden Gegenstände Licht und Einsicht zu verschaffen. Die Ethik hat zum Gegenstande die sittliche Natur des Menschen; über diese soll sie Aufschluß geben, d. h., sie soll nach-

weisen,

weisen, wie sie an und für sich beschaffen sey; was für Kräfte in ihr, und nach welchen Gesetzen sie wirken; damit sie seyn könne, was sie ihrer Bestimmung nach seyn soll. Da aber Alles, obgleich dem Wesen nach übersinnlich, doch sein Daseyn nur in der Sinnenwelt kund thun kann: so muß die Ethik die intelligible Wirkungsweise der sittlichen Natur mit dieser in Verbindung bringen, und dadurch ein vollständiges Bild von dem sittlichen Zustande entwerfen. Die intelligible Beschaffenheit der sittlichen Natur ist im vorigen Abschnitte in wissenschaftlicher Beziehung hinreichend bestimmt; es ist nur noch übrig, sie in ihrer Wirkungsweise zu betrachten. Das Erste, welches sich hier darbietet, ist das Prinzip, aus welchem das Zeitleben des Menschen sich entwickeln soll. *)

§. 32.

*) „Wozu, könnte man sagen, soll ein Prinzip der Ethik dienen, wenn doch der Mensch für sich im Leben nicht anders seyn kann, als wie er sich ursprünglich bestimmt hat?" — Allein gesetzt auch, das Prinzip habe keinen effectiven Einfluß auf die Lebensweise: so ist ja der Zweck einer wissenschaftlichen Erörterung nicht zunächst praktisch, um als Mittel für ein Anderes zu dienen; die Wissenschaft stellt das Seyn dar, und in dem vorliegenden Falle soll sie die sittliche Einheit aussprechen. Es läßt sich aber auch zweytens nicht sogleich wissen, wessen Charakters Jemand ist; die Ethik soll nun durch das ethische Prinzip ein allgemeines Criterium aufstellen, woran man sich selbst und Andere wahrhaft erkennen könne. Endlich soll und muß ja auch der Böse wieder gut werden, und die Wissenschaft darf nicht ermangeln, das ihr Mögliche zu thun, ihm dazu zu verhelfen. Der Blick des Bösen auf die von ihr gefundene Grundidee alles Guten, wird ihn in eine unwill-

§. 32.

Das sittliche Leben der Menschheit muß von zwey Seiten betrachtet werden: a) nach seiner Einheit, b) nach seiner Mannigfaltigkeit; diese besteht in den einzelnen Handlungen, welche sie in ihrer fortschreitenden Lebenszeit vollbringt; jene aber in dem Prinzip, durch welches diese Lebensweise hervorgebracht ward. Die Einheit oder das Prinzip ist daher nicht eine Abstraction des Verstandes, ein bloßer Begriff, mit welchem der Verstand das Gemeinsame der Mannigfaltigkeit bezeichnet, sondern es ist die der Menschheit zu Grunde liegende Idee, welcher das wirkliche Leben in der Zeit entsprechen, oder vielmehr, welche das empirische Leben beherrschen soll, wenn jene ihre Bestimmung erreichen soll.

Von dieser Einheit muß nun die wissenschaftliche Ethik ausgehen, wenn sie bestimmen will, wie das menschliche Leben beschaffen seyn solle, um sittlich gut genannt zu werden. Denn alles besondere Handeln kann nur in so fern gut genannt werden, als es ein Ausdruck jener Einheit ist. Daher hat Platon in den seine wissenschaftliche Darstellung vorbereitenden Gesprächen sich so viele Mühe gegeben, diese Einheit und Uridee alles Guten aufzusuchen, weil durch ihre Erkenntniß die alles besonderen Guten bedingt ist.

willkührliche Bewegung bringen; die Idee wird, als wirksame Kraft, ihn sollizitiren, und den Zwiespalt in ihm auf das Höchste treiben, dadurch ihn aufheben, und sein Wesen umändern; denn umgeändert soll und kann es werden, und was die Wissenschaft dafür leisten kann, besteht eben in der Erhebung des wahren Seyns zum Lichte des Bewußtseyns.

§. 33.

Ueber das Verhältniß der Einheit zur Vielheit, als des Prinzips zu den durch dasselbe bestimmbaren Mannigfaltigen in den Wissenschaften, herrschen noch immer verschiedene Ansichten; eine der gewöhnlichsten ist die §. XVIII. der Einleitung angeführte, nach welcher man annimmt, aus dem Prinzip müsse sich das Besondere in analytischer Form ableiten lassen; man stellt sich dies vor im Bilde einer geraden Linie, in der das Prinzip der Anfangspunct, und die folgenden lediglich Evolutionen von jenem wären. Daß diese Vorstellung falsch, und welches die einzig wahre sey, ist §. XVIII — XXIV. ausführlich gezeigt worden. Aus dem Prinzip kann nie das Besondere gefolgert werden, weil letzteres nicht in ihm enthalten ist; durch seine Besonderheit ist es eben von ihm ausgeschlossen. Vielmehr läßt sich umgekehrt sagen, das Besondere fasse das Prinzip in sich. Der Grund des erwähnten Irrthums liegt darin, daß man das Prinzip als ein todtes Seyn auffaßt, nicht aber als eine durch sich lebendige und wirksame Kraft, welche in sich unendlich den ihr dargebotenen Stoff auf mannigfaltige und unendliche Weise zu gestalten fähig ist, wodurch eben die Mannigfaltigkeit des Lebens zum Vorschein kömmt. Das Besondere, als solches, ist nie a priori zu erkennen, sondern nur empirisch, weil die Unendlichkeit des Prinzips selbst nur in seinen Entwickelungen, nicht aber an diesen an und für sich erkannt werden kann; denn alles philosophische Wissen besteht blos in dem Deuten und Begreifen des vorliegenden Stoffes nach den Vernunftideen, welche, obgleich ursprünglich in uns, doch nur durch die Reflexion auf den empirischen Stoff zum Bewußtseyn gebracht werden.

Das Prinzip bezeichnet daher die Idee, welcher gemäß die besonderen Theile einer Wissenschaft müssen bestimmt, nicht aber aus ihr a priori abgeleitet werden können.

§. 34.

Die Forderungen, welche man an das Prinzip einer Wissenschaft mit Recht zu machen pflegt, sind: daß es allgemein und nothwendig sey. Die Allgemeinheit drückt aus, seine Anwendbarkeit auf alle einer Wissenschaft angehörigen Gegenstände; allgemein ist daher z. B. das Prinzip der Sittlichkeit, wenn alle ethischen Aeußerungen des Menschen nach demselben bestimmbar sind. Die Nothwendigkeit bedeutet nicht blos seine allgemeine Verbindlichkeit für alle sittlichen Wesen, sondern auch seine objective Realität, d. h., seine Gewißheit, oder seinen nothwendigen und inneren Zusammenhang mit der Uridee alles Wahren. Daraus folgt zugleich, daß, rücksichtlich des ethischen Prinzips, die sittlichen Geschöpfe den Zweck ihres Daseyns nicht erreichen können, ohne dasselbe zum Mittelpuncte ihres Lebens zu machen.

§. 35.

Woher muß nun das oberste Prinzip des sittlichen Handelns genommen werden; oder welches ist der Erkenntnißpunct des ethischen Prinzips? Man unterscheidet gewöhnlich, aber fälschlich, zwey Erkenntnißquellen alles Wahren, eine empirische und rationelle, und glaubt, daß aus der einen oder andern jede Erkenntniß genommen werden müsse. Allein §. X. der Einleitung wurde schon bewiesen, daß auch jede eigentliche Erfahrungs-

erkenntniß einer rationalen gleich zu setzen sey, weil das dadurch Gewußte nicht durch die Sinneswahrnehmungen, sondern lediglich durch den Geist erkannt werde. Die Sinnesanschauungen geben nur die Veranlassung, und fordern den Geist auf, den in ihm ursprünglich vorhandenen Begriff in concreto, unter diesen besondern Verhältnissen, zu erkennen; um z. B. irgend einen Menschen als einen gelehrten oder tapfern Mann zu erkennen, muß allerdings die sinnliche Wahrnehmung seiner Handlungsweise vorausgehen; ich werde aber weder in ihm Gelehrsamkeit noch Tapferkeit finden, wenn ich mir nicht dieser beyden Begriffe an und für sich, und gleichsam in abstracto, bewußt bin; unter diesen Bedingungen nur kann ich den Zustand, wovon sie das wirkende Prinzip und Wesen sind, wahrhaft erkennen. — Der gemachte Unterschied zwischen einer rationalen und einer objectiven Erfahrungserkenntniß ist daher kein wesentlicher, sondern ein blos relativer.

In Beziehung auf unsern vorliegenden Gegenstand behaupten nun Viele, der Mensch könne das Sittlichgute nicht durch seinen Geist erkennen, sondern müsse es von Außen empfangen, z. B. entweder von andern Menschen durch Erziehung und Staatsgesetze, oder durch eine göttliche Offenbarung. Viele scheinbare Gründe werden für beyde Meynungen angeführt; allein beyde müssen aus den im §. X. der Einleitung und eben hier angeführten Erörterungen für grundlos angesehen werden; und schon folgende oberflächliche Reflexion wäre hinreichend, sie unstatthaft zu finden. Wenn man die Erziehung, eingeführte Gewohnheiten und bürgerliche Gesetze, oder überhaupt die Autorität anderer Menschen für den Erkenntnißgrund des Wahren und Guten annimmt

nimmt, so kehrt die Frage wieder: Woher können denn die Erzieher und Gesetzgeber das Rechte wissen? Sie müssen doch auch ihren Grund gehabt haben, gerade dieses und jenes für gut zu halten; und jene Gründe können doch nicht wieder Thatsachen seyn, weil diese für sich nie den Menschen belehren. Man kann die Sittlichkeit aus solchen Quellen nur dann ableiten, wenn man sie selbst blos für eine Erfindung der menschlichen Willkühr hält, und nicht für etwas Objectives, unserem Wesen Eingebornes und von ihm Untrennbares.

Betreffend aber die Belehrung durch göttliche Offenbarung: so muß sie allerdings als ein untrüglicher Erkenntnißgrund alles Wahren und Guten angesehen werden, wenn es einmal ausgemacht ist, daß sie göttliche Offenbarung sey. Aber wie läßt sich hier das Wahre vom Falschen unterscheiden? Wie läßt sich wissen, daß eine Lehre von Gott komme, oder nicht? Erst dann, wenn man weiß, daß sie in sich wahr und gut sey, läßt sich dieß annehmen; dieses Wissen aber kommt lediglich nur dem Geiste zu.

Da nun eine göttliche Offenbarung in der hier angeführten Beziehung selbst wieder zu den empirisch-wahrnehmbaren Gegenständen gehört: so folgt allgemein, daß man die Erfahrung durchaus nicht zum Erkenntnißgrund der Sittlichkeit machen könne. Es bleibt also nichts übrig, als daß die Vernunft im Menschen das Sittlichgute bestimme; so wie es überhaupt als ein philosophisches Axiom muß angenommen werden, daß der letzte Grund der Erkenntniß des Wahren und Guten, es sey im Allgemeinen oder Besonderen, lediglich die Vernunft sey.

§. 36.

§. 36.

Eine andere und wichtigere Frage ist: wonach bestimmt die Vernunft das sittliche Gute? welches ist für sie der Leitstern und das Materiale der Sittlichkeit? oder worin muß das Wesen des Guten gesetzt werden? Darin kommen alle Philosophen überein, daß die Vernunft für sittlich gut nur das könne gelten lassen, was mit der letzten Bestimmung des menschlichen Daseyn übereinstimmt, weil die Sittlichkeit eben nur das Mittel ist, jene zu erreichen. Der Endzweck des menschlichen Seyns muß also auch das Wesen der Sittlichkeit bestimmen.

Was läßt sich nun vernünftiger Weise als diesen Endzweck annehmen? Nach unserer Erörterung in dem vorigen Abschnitte können wir darüber nicht einen Augenblick im Zweifel seyn; wir lernten dort mit Evidenz einsehen, daß in der Menschenwelt die Intelligenz die Selbstheit oder zeitliche Begierlichkeit eben so beherrschen, oder durch Unterordnung derselben sich ein Daseyn verschaffen solle, wie in der Natur das Lichtprincip sich verwirklicht in den Producten der Schwere. Die Herrschaft der Vernunft muß daher als das Ziel alles menschlichen Strebens betrachtet werden. Allein, ehe wir dieser einzig wahren Ansicht gemäß die Darstellung fortsetzen, halten wir es für nothwendig, auch von einer anderen Seite ihre Wahrheit darzuthun, und die entgegengesetzte Ansicht in ihrer Nichtigkeit zu zeigen.

§. 37.

So verschieden auch von jeher die Aeußerungen der Philosophen waren über die Bestimmung der Mensch-

heit, oder über die Natur des höchsten Gutes, wie sie es bezeichneten, so lassen sie sich doch sämmtlich auf zwey wesentlich sich entgegengesetzte Meinungen zurückführen. Sie nahmen nemlich an, daß entweder die Befriedigung des Eigenwillens, der zeitlichen Begierde, wovon sie als Erfolg Licht und Glückseligkeit erwarteten, oder ein vernünftiges, dem Eigenwillen sich unterordnendes Leben, die allgemeine Bestimmung des Menschengeschlechtes seyen. Diese entgegengesetzten Meinungen gründen sich auf die Elemente der menschlichen Natur, auf Vernunft und Selbstheit, welche in der Persönlichkeit zur Einheit verbunden sind. Je nachdem man nun dem einen oder dem andern den Vorzug einräumt, das eine dem andern unterordnet (denn beygeordnet können sie einander nicht werden, wegen ihres durchaus sich entgegengesetzten Strebens) so muß man entweder den Egoismus, oder den Vernunftwillen, zum herrschenden Mittelpunkt des Lebens machen. Im ersteren Falle würde das Prinzip der Sittenlehre heißen: „Befriedige deine selbstischen Begierden durch die größtmögliche Summe von starken und andauernden Vergnügungen" im zweyten dagegen: „Handle, ohne eine bestimmende Rücksicht zu nehmen auf deine Begierlichkeit, lediglich deinem Vernunftwillen entsprechend."

Es liegt gegenwärtig außer unserem Vorhaben, der verschiedenen Modifikationen zu gedenken, welche diese beyden Prinzipien von jeher erleiden mußten, oder historisch die mannigfaltigen, mehr oder weniger angemessenen Bezeichnungen derselben aufzuzählen. In den neueren Kompendien der Sittenlehre sind sie, nach dem Beyspiele **Kants**, oft genug aufgeführt worden. Es ist für

für unseren Zweck genug, darauf aufmerksam zu machen, daß sie dem im Menschen vorhandenen Dualismus entsprechen, und demnach alle objectiv möglich sittlichen Ansichten erschöpfen. Vermöge beyder soll der Gegensatz durch Einheit gehoben werden, einmal durch Unterordnung der Intelligenz unter den Eigenwillen; dann durch Unterordnung des Eigenwillens unter die Intelligenz. Dort ist der Egoismus, hier die Vernunft das Höchste; dort ist die Vernunft Mittel, und Werkzeug, hier ist sie Selbstzweck, und der Eigenwille Organ und Basis für dieselbe. Es fragt sich nun: Kann die Befriedigung der zeitlichen und sinnlichen Begierlichkeit für das höchste Gut der Menschheit und für den Mittelpunkt ihres Lebens gehalten werden?

§. 38.

Die durch die Herrschaft des Eigenwillens erzielte Lust kann nicht das höchste Gut des Menschen seyn. Denn 1) unmöglich kann das als der Endzweck des menschlichen Seyns gedacht werden, welches zu erreichen nicht in der Macht des Menschen steht; von dieser Art sind aber die Forderungen des nach Genuß der Lust strebenden Eigenwillens; indem sie von vielen außer der menschlichen Wirkungssphäre liegenden Bedingungen abhängig sind, z. B. von Geburt, Zeitumständen, zeitlichen Gütern, geistigen und körperlichen Kräften, so, daß es in keines Menschen Willenskraft liegt, dieselben zu besitzen. Wäre der Mensch zu einem nur Lust genießenden Wesen bestimmt, so würde es der Weisheit des Schöpfers aller Dinge besser entsprechen, statt des freyen Willens ihm einen Instinkt zu geben, und die ganze Außenwelt in Uebereinstimmung mit seinen zeitlichen Bedürfnissen zu

 bringen.

bringen. Das Gegentheil von diesem weiset uns auch auf einen andern Endzweck hin.

2) Diese Ansicht begründet durchaus in der Menschenwelt einen Particularismus, und hebt alle Einheit auf. Denn es giebt keine sinnlichen Güter von einem für alle Menschen allgemein gültigen Werth; es kann daher auch kein Gesetz geben, nach welchem alle erkennen könnten, was ihnen Lust und sinnliches Wohlbehagen gewähren werde. So verschieden die menschlichen Naturen nach ihren zeitlichen Begierden sind, so verschieden müßten auch die Prinzipien seyn, nach denen ein jeder seinen Zweck zu erreichen suchen müßte.

3) Das Prinzip der Selbstheit oder der Lust läßt schlechterdings keine sichere Anwendung zu; was einem das größte und ausdauernste Vergnügen, oder nach den Stoikern die Schmerzenlosigkeit (ruhige Lust) verschaffen werde, läßt sich nie mit Gewißheit voraussehen. Denn da hiebey alles auf die Berechnung der Folgen unserer Handlungen ankommen würde, diese aber niemals, wäre auch der Verstand nach Aristipps Forderungen gebildet, mit Bestimmtheit vorausgesehen werden können, so muß jeder Mensch dadurch in die größte Ungelegenheit versetzt werden.

4) In dem Prinzip der Lust liegt selbst der Grund eines Widerspruchs, es sagt aus, daß man sich die intensiv und extensiv größten Vergnügungen verschaffen solle. Allein beyde Forderungen lassen sich nicht mit einander verbinden. Denn z. B. um lange und vieles genießen zu können, müßte man auf die Dauer und Vielheit Verzicht leisten.

Aus diesen Gründen ergiebt sich, daß die Befriedigung des Eigenwillens weder als der letzte Zweck des mensch-

menschlichen Daseyns gedacht, noch zum Prinzip des sittlichen Lebens erhoben werden könne. Daher haben nicht nur die größten Philosophen der alten und neuern Zeit sich für das Vernunft-Leben entscheiden, sondern auch der allgemeine Menschensinn, und die Religions-Lehrer der ältesten Zeiten, vorzüglich aber das Christenthum, haben ihm diese Würde zugesichert. —

§. 39.

Wenn nun die Vernunft allein im Gebiethe der Sittlichkeit gesetzgebend seyn kann, wie läßt sich denn das Grundgesetz oder das oberste Prinzip ausdrücken, nach welchem sie die gesammte Handlungsweise der Menschheit zu bestimmen sucht. Man hat dieses verschieden, bald mehr, bald weniger angemessen ausgedrückt in folgenden Formeln:

1) „Handle deiner vernünftigen Natur gemäß."

2) „Bleibe deinem Gewissen getreu, d. h. was du nach deiner subjectiven Ueberzeugung für gut hältst, das vollbringe.

3) „Suche immer vollkommner zu werden", oder auch „werde Gott ähnlich", d. h. da Gott der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist, so bestrebe dich, als nach seinem Ebenbilde erschaffen, auch nach deinen Kräften vollkommen zu werden.

4) „Handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, daß sie in einem Reiche vernünftiger Weise allgemeines Gesetz werde."

5) „Folge immer zwischen zwey Extremen dem Mittelwege."

Durch

Durch diese und ähnliche Formeln hat man das Prinzip des vernünftigen Willens zu bezeichnen gesucht, und es wäre gegen keine etwas einzuwenden, wenn das wahrhaft Gute nur immer darnach erkennbar wäre. Allein eben dazu sind fast alle zu unbestimmt, das No. 4) lediglich formell, und nichts rücksichtlich des Inhaltes aussagend; das No. 5) aber positiv falsch, indem es Gesinnungen und Handlungen giebt, welche in jeder Rücksicht schlecht sind. Wir können uns zwar hier nicht in eine ausführliche Prüfung derselben einlassen, welches auch unnöthig ist, da sie schon von mehreren Andern unternommen ward; jedoch können wir nicht umhin, noch auf einen neueren Versuch Rücksicht zu machen, das ethische Prinzip zu bestimmen, weil diese Manier schon mehrere Nachahmer gefunden hat.

§. 40.

Die mit den angeführten Prinzipien verbundenen Schwierigkeiten wurden von manchen neueren Sittenlehrern wohl eingesehen, und viele suchten sie auf verschiedene Art zu heben. Unter allen ist Herr Bouterweck in seinen praktischen Aphorismen der Wahrheit am Nächsten gekommen, ob er gleich dieselbe nicht ganz zur klaren Erkenntniß herausgearbeitet hat. Im 4ten Abschn. S. 32 sagt er: „Die Idee einer Moralphilosophie ist eine Aufforderung an die Vernunft, durch die vollendete Theorie des Wahren ein ewiges Band zwischen den intellectuellen und sittlichen Vorstellungen zu knüpfen, und unwidersprechlich zu lehren, was in sittlicher Hinsicht wahr ist. Der letzte Grund des Wahren muß hier aufgefunden, und die praktische Philosophie darf sich der theoretischen nicht entgegensetzen, um ein

eige-

eigenes Fundament der Wahrheit aufzufinden." S. 42: „Der Begriff des Guten soll an die Spitze der moralischen Untersuchung gestellt werden, nicht der der Tugend oder des Lasters" — „der Begriff des Guten soll der höchste seyn, und durch Analysis soll das System der Sittenlehre entstehen." S. 54 wird der Begriff des Guten für einen Urbegriff, für eine absolute Idee erklärt, und S. 59 dem Begriffe des Wahren koordinirt, und nur dem Begriffe des Göttlichen untergeordnet. — S. 141 wird der höchste Grundsatz der Sittenlehre so ausgedrückt: „Handle der Idee des Guten gemäß." Das Gute selbst wird weiterhin das Ueberthierische im Menschen genennt, und der Grundsatz dem gemäß dahin modifizirt: „Handle übereinstimmend mit dir selbst in der reinsten Harmonie der Bestrebungen, durch die sich das Menschliche in dir von dem Thierischen scheidet."

So sehr man im Ganzen dieser Schrift seinen Beyfall geben muß, so genügt sie doch von dieser Seite nicht. Allerdings muß das Prinzip der Sittenlehre das an sich Sittliche reell bezeichnen und für die Erkenntniß darthun, worin es bestehe, so, daß man in jedem Falle wissen könne, was gut und böse sey. Allein dazu ist die Idee des Guten für sich unzureichend, weil eben durch das Prinzip das Gute erst bestimmt werden muß. Wäre Hr. B. wirklich bis zur Einheit des Theoretischen und Praktischen vorgedrungen, so würde er den realen Grund alles Guten gefunden haben; aber eben weil er den Begriff des Guten dem des Wahren gegenüberstehen ließ; und auf jenen die theoretische, auf diesen aber die praktische Philosophie gründete, so mußte ihm auch das wahre Wesen des Sittlichen verborgen bleiben. Die oben erwähnte nähere Bestimmung, welche er seinem Prinzip

gab,

gab, ist daher doch noch zu allgemein, dunkel und untauglich für die Anwendung auf das Leben.

Hr. Jacobi baut gleichfalls das sittliche Leben auf das dem Menschen eingeborne Gefühl des Guten, ohne wissenschaftlich die eigenthümliche Natur des Guten bestimmt zu bezeichnen. Was er im Woldemar, besonders im zweyten Theile, an mehreren Stellen über das Tugendleben spricht, fließt aus dieser seiner besonderen Ansicht davon; allein es findet hier der schon früher gerügte Irrthum statt, als wäre uns kein deutliches Wissen, sondern nur ein Fühlen und Ahnden über das Uebersinnliche und Höchste in uns möglich *). Die folgende

*) Welches Unheil dergleichen Ansichten bey manchen Menschen in der Wissenschaft anstiften, davon liefert Köppen in seiner Darstellung des Wesens der Philosophie mehrere Beweise. Er baut die Ethik, nach dem Beyspiele Jacobi's, auf die Idee des Guten, die Idee des Guten aber läßt er durch die Vernunft ahnden, §. 20. Diese Idee soll das Gesetz für das zeitliche Handeln seyn, und doch entzieht sie sich, nach seiner Behauptung, dem Begriffe und der Erkenntniß. S. 217: Die Idee des Guten soll also nicht erkannt, sondern nur gefühlt werden können, und doch ist S. 218 eine jede Handlung nur sittlich durch ihre unmittelbare Einheit mit der Idee des Guten. — S. 236 läugnet daher Köp. die Möglichkeit, die Ethik als Wissenschaft zu begründen, sich stützend auf das Ansehen des Hrn. Jacobi, der ihm den Stoff zu seinem Kapitel über die Ethik geliefert hat; vorzüglich kommentirt er die Stelle im Woldemar, 2. Th. S. 162, wo es heißt: „gerecht, tugendhaft, edel und vortrefflich ist, was der gerechte, tugendhafte, edle und vortreffliche Mensch, seinem Charakter gemäß, ausübt, verrichtet, hervorbringt; einen anderen Grund haben diese Begriffe nicht; das edlere Gemüth

folgende Darstellung wird zeigen, daß der Begriff des Guten in einer höheren Einheit gegründet sey, durch die sich allein seine Bedeutung und zugleich der Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen einsehen läßt.

§. 41.

Die Geburt des Lichtes im realen Theile des Universum ist das Reich der Natur; die Geburt des Geistes im idealen ist die Geschichte. Der Zweck der Geschichte ist, durch den Geist das höhere Licht der Intelligenz, die Vernunft, in der Menschenwelt herrschend zu machen.

Jeder Mensch ist, wie alles Seyende im Universum, ein bestimmtes Individuum, (§. 11.) dem, als solchen,

Gemüth erzeugt sie aus sich selbst, und erkennt kein höheres Gesetz, als seinen besseren Trieb, seinen reineren und höheren Geschmack; oder: wie das Kunstgenie durch den Eindruck seiner Werke der Kunst Muster und Gesetze giebt, so das sittliche Genie der Freyheit." Daraus folgt zwar, daß man sittlich handeln könne, und gemeiniglich handle ohne Beyhülfe der Wissenschaft, nicht aber, daß keine Wissenschaft der Ethik möglich sey, oder, wie Köp. S. 236 sagt, daß in keiner Ethik vollkommen wissenschaftlich das Prinzip des freyen Handelns verzeichnet werden könne. — Wenn er endlich S. 248 noch behauptet: „alle ethischen Systeme haben die Tendenz, den tugendhaften Charakter unter die Herrschaft des Begriffes zu bringen," so ist dieses ganz falsch, indem die wissenschaftliche Ethik für das Wissen blos den tugendhaften Charakter bezeichnen und aussprechen will. — Wenn Köp. durchaus so sehr auf die Wissenschaft schimpft, für was sollen wir denn dieses freche Schelten ansehen? Für Wissenschaft? Das wird er sich verbitten; also wahrscheinlich für ein wissenschaftloses Ahnden; gut, so wollen wir es auch nehmen.

chen, nur eine gewisse Summe von körperlichen und intellectuellen Kräften, und zwar mit besonderer Modifikation und Richtung, zugetheilt sind; es ist dieß seine aus dem Reiche der Schwere emporgehobene Natur, seine Selbstheit, welche ihre Abkunft dadurch kund giebt, daß sie für sich gegen das Irdische und Vergängliche gerichtet ist, und in demselben die in ihr strebenden Begierden zu befriedigen sucht; sich überlassen, hat sie auch nur sich selbst zum Gegenstande ihres Wirkens, widerstrebt der Aufnahme eines Höheren in ihre Wirkungssphäre, und bezieht alles lediglich auf ihre besondere Begierlichkeit; (s. §§. 14. 15. 18.) sie ist aber doch zugleich für den Menschen das Organ, durch welches seine ganze Wirksamkeit auf die Welt bedingt ist; nur durch sie und ihren individuellen Kräften angemessen kann er handeln, und seinen Beruf erfüllen. Die aus dem Lichtprinzip geborne und mit dem Eigenwillen im Geiste zur Einheit vereinigte Vernunft dagegen hat die entgegengesetzte Richtung; nicht achtend die Begierden des Eigenwillens, sieht sie in allen Dingen und Verhältnissen auf das Wesentliche Seyn, und strebt, dem substanziellen Wesen der Dinge gemäß, auch wirksam zu seyn. Denn sie will immer in der Uebereinstimmung mit dem Ganzen seyn, und kann es nur dadurch erreichen, daß sie durchaus nur das Wesentliche vor Augen hat, und dasselbe geltend zu machen sucht, weil das Wesen aller Dinge, Kraft seiner Natur, in Einheit mit dem Ganzen ist. Wenn sie gleich rücksichtlich der Materie und der Sphäre ihrer Thätigkeit abhängig ist von der Selbstheit, so hindert dieß doch nicht, daß sie nicht in der Art und Form des Wirkens letztere beherrsche, und so sich zum Prinzip des ganzen Lebens erhebe; daß dieses wirklich geschehen solle, wurde

in

in den vorhergehenden §§. dargethan, und von der Herrschaft der Vernunft im Menschen hängt die Erreichung des Zweckes seines Daseyns ab.

Wenn man nun das Prinzip der Vernunftherrschaft angeben will, so darf man nicht blos die Vernunft, als solche, vor Augen haben, sondern zugleich den Eigenwillen, auf welchen jene allein ihre Wirksamkeit und Herrschaft gründen kann; denn wenn gleich die Vernunft ausschließlich das belebende Prinzip im Menschen seyn darf, so kann sie doch nur der besonderen Natur der Selbstheit angemessen wirken, indem diese für sie eben das ist, was für die Sinne die Sinnesorgane sind. Die Selbstheit und die Vernunft in der geforderten Unterordnung müssen in ihrer Einheit den Inhalt des sittlichen Prinzips bestimmen. Aus der Vernunft für sich kann es eben so wenig genommen werden, als aus der Selbstheit allein.

Zusatz. Aus der zeitherigen Erörterung ergiebt sich, daß nicht mehr als drey wesentlich von einander verschiedene ethische Prinzipien möglich seyn: 1) das Prinzip des Eigenwillens oder Egoismus, von den Neuern das Prinzip des Eudämonismus genannt; 2) das des Formalismus, welches entsteht durch die Trennung der Selbstheit von der Vernunft, und durch ausschließliche Berücksichtigung der letzteren. Denn da die Vernunft, für sich betrachtet, nur dem Allgemeinen und Ganzen nachstrebt, so muß der lediglich aus ihr genommene Grundsatz das Individuelle im Menschen ganz vernachlässigen, und fordern, nur allgemeine, der ganzen Menschheit angehörige Zwecke zu erreichen, ohne Rücksicht zu nehmen auf die seiner Individualität entsprechenden; von der Art ist das Kantische Moralgesetz, wenigstens wird es so gedeutet;

deutet; 3) das 3te und einzig wahre geht aus der Verbindung des selbstischen mit dem intelligenten Prinzip hervor, so, daß nur das der Individualität Mögliche auf vernünftige Weise vollbracht werde; jeder Mensch hat nur eine bestimmte Wirkungssphäre, alles in ihr Begriffene und Mögliche vernünftig zu vollbringen, macht das Tugendleben desselben aus.

Es ist nun nicht schwer, sowohl die Idee des Guten im Allgemeinen zu bestimmen, als auch die derselben entsprechenden Prinzipien für das ethische Leben zu finden.

§. 42.

Die Vernunft soll im Menschen herrschen; ihr eigenthümliches Wesen besteht aber darin, das Wahre oder Seyende zu erkennen, und außerdem ist sie nichts. Wenn sie also durch die Selbstheit wirken soll, um ihr Wesen in ihr zu realisiren, so kann sie nur die von ihr erkannten Wahrheiten durch sie verwirklichen. Das Prinzip des sittlichen Lebens läßt sich daher in seiner vollen Allgemeinheit folgender Maßen ausdrücken:

„Was die Vernunft in jedem Falle als das Wahre, d. h. dem Begriffe und dem Wesen des Gegenstandes Entsprechende erkennen muß, das ist auch das Gute und Rechte.“ Das an sich Wahre ist auch das Gute. Was daher die Vernunft nach den Prinzipien der Erkenntniß für das der Natur der Sache Angemessene halten muß, das ist in sittlicher Hinsicht immer auch das Gute. Man nennt aber das der Natur eines Gegenstandes angemessen, was den eigenthümlichen Begriff desselben konstituirt. So lange wir daher in der rationalen Erkenntniß der Dinge und der Verhältnisse des menschlichen Lebens so

arm

arm sind, als itzt, ist an eine wissenschaftlich bearbeitete spezielle Sittenlehre nicht zu denken. Wer daher z. B. eine spezielle Sittenlehre geben wollte, müßte für alle, oder wenigstens für die vorzüglichsten Verhältnisse des menschlichen Lebens, die wahren Begriffe vorerst aufstellen, und daraus würde sich zugleich das Gute und Böse ergeben.

Zusätze. 1) Es liegt zum vollkommnen Verständniß dieses ethischen Prinzips, wodurch blos die Idee des Guten festgesetzt werden soll, sehr viel daran, den Begriff der Wahrheit selbst richtig zu fassen. Unter dem Wahren wird hier lediglich etwas Reales und Positives verstanden, welches objectiv in dem Prinzip alles Seyns eben so gegründet ist, wie es subjectiv für die Erkenntniß mit dem Prinzip alles Realen der Vernunft, übereinstimmen muß. Wem, seinem Begriffe gemäß, eine nothwendige Existenz zukömmt, das ist subjectiv für die Vernunft zugleich wahr; dagegen wird alles mit der Einheit des Ganzen Unvereinbare, auch von der Vernunft für nicht seyend und falsch erklärt, wenn es auch die scheinbarste Existenz affectirt. Alles Böse z. B. ist für die Vernunft eine Lüge, und hat nur scheinbare Existenz. So könnte der Begriff von irgend einem Laster an sich nicht ein realer Begriff heißen, wie der Begriff von einer Tugend, weil er der von der Vernunft geforderten Einheit des Lebens widerspricht.

2) Durch dieses Prinzip ist die Einheit des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs, so wie der theoretischen und praktischen Philosophie, bestimmt nachgewiesen, und ausgesprochen. Das Prinzip der wahren Erkenntniß ist auch das des absoluten und sittlichen Lebens und Handelns.

3) Dieses Prinzip weiset den Menschen an, die Harmonie in ihm zwischen Kopf und Gemüth, so wie zwischen seinem ganzen Wesen und dem Universum zu bewirken: a) Die Harmonie mit sich, eben weil der Mensch nichts anders ist als ein wissendes und handelndes Wesen; im Erkennen und selbstständigen Handeln spricht sich der Grundcharakter seiner Natur aus; sind also diese Eins, so ist er ein ganz harmonisches Wesen; das Fühlen ist nur noch ein unentwickeltes Erkennen und Begehren. b) Durch die Harmonie mit dem übrigen Universum; weil die Vernunft, woraus das absolute Erkennen und Handeln folgt, identisch ist mit der durch das Universum waltenden Gesetzmäßigkeit; das sittliche Leben des Menschen und das Leben des Universum sind in ihrer Richtung ganz eins, oder das objective und subjective Gute sind dann in Uebereinstimmung.

4) Die Erkenntniß des Guten, wie dessen Realisirung im Handeln, ist begleitet von der Nothwendigkeit, die im schönsten Einklang mit der Freyheit ist; es ist nemlich jene höhere Nothwendigkeit, die wir auch in Gott anerkennen müssen, und die unendlich verschieden ist von der empirischen. Es steht nicht in unserer Freyheit, etwas als wahr zu erkennen, oder nicht; wir sind gebunden, und es findet nicht der geringste Grad von Willkühr dabey statt. Aber diese ist keine von Außen uns aufgedrungene Nothwendigkeit, sondern eine in der Vernunft liegende, welche das Siegel unserer Selbstständigkeit ist, wir sind also zugleich frey im Erkennen. Da nun das Prinzip des Erkennens und Handelns ein und dasselbe ist, so ist bey der Erkenntniß, wie bey dem sittlichen Handeln, eben so viel Freyheit als Nothwendigkeit, nur mit dem Unterschiede, daß die Nothwendigkeit im

Handeln, welche in dem besonderen Verhältniß des Eigenwillens zu der Vernunft besteht, selbst wieder eine durch Freyheit hervorgebrachte ist.

§. 43.

Durch das im vorigen §. aufgestellte Prinzip wird nichts mehr, als die Idee und das Wesen des Guten im Allgemeinen bestimmt; es wird lediglich ausgesagt, worinn dasselbe bestehe, und woran man es erkennen könne; nach ihm läßt sich durchaus das objectiv Gute bemessen. Allein in dieser Allgemeinheit ist es noch nicht fähig, zugleich das subjective Prinzip des Handelns für den einzelnen Menschen zu seyn. Denn sollte es auch dafür gelten, so würde folgen, daß jeder Mensch auch verbunden sey, allen dem, was er für gut und wahr halten muß, auch nachzustreben; jeder müßte sich für alles Gute gewachsen halten. Allein dieses widerstreitet dem allgemeinen Gesetze aller Existenz, kraft welcher nicht nur alle Dinge der Natur, sondern auch alle Individuen in der Menschenwelt blos ~~nicht~~ mit beschränkten Kräften begabt sind, mit welchen sie auch nur auf bestimmte Weise wirken können. Gott offenbart seine unendliche Herrlichkeit und Fülle lediglich in Einzelnwesen, und was in ihm zumal Eins ist, dem giebt er in einer unendlichen Vielheit von Wesen ein von ihm abgesondertes und unter sich selbst verschiedenes Daseyn.

Das unendlich mögliche Gute, welches Gott der Menschheit anvertraut hat, kann daher diesem gemäß auch nicht von jedem einzelnen Menschen geleistet werden, sondern nur von dem ganzen Geschlechte, und jedem Individuum steht nur eine gewisse Summe von Kräften zu Gebote, mit denen es auch nur ein bestimm-

tes Gute zu realisiren vermag; jedem ist durch seine individuelle Natur eine beschränkte Sphäre angewiesen, in welcher er vernünftig und regelmäßig thätig seyn kann. Das gesammte Menschenleben ist ein großes Drama, in welchem allen einzelnen Gliedern ihre besondern Rollen angewiesen sind; und daraus entsteht die Harmonie des Ganzen, daß jeder die seinige erkenne, und ihr im Leben getreu bleibe; so wie alle Disharmonie daher kommt, daß die Einzelnen sich selbst nicht kennen, oder eine fremde Rolle zu übernehmen wagen.

Wir haben zeither das Werkzeugliche, die Basis oder das Individuelle im Menschen, mittelst welchem die Vernunft allein wirksam seyn kann, den Eigenwillen oder die Selbstheit genannt, und im §. 41. gefordert, daß bey der Festsetzung des ethischen Prinzips nicht blos auf die dem Allgemeinen nachstrebende Vernunft, sondern zugleich auf den Eigenwillen wesentliche Rücksicht gemacht werde. Nachdem wir den Begriff des an sich Guten im Allgemeinen gefunden haben, ist es leicht, auch das Prinzip des für jeden einzelnen Menschen möglichen Guten darnach zu bestimmen.

§. 44.

Die Vernunft soll im Menschen herrschen, sie kann aber nur beherrschen den Eigenwillen, der ihr zum Werkzeuge gegeben ist, das von ihr erkannte Gute zu realisiren; ohne diesen wäre sie ein ohnmächtiger und kraftloser Wille, so wie er ohne sie nur eine blinde, verstandlose, und egoistische Begierde seyn würde. Der Eigenwille kann aber auch nicht alles von der Intelligenz erkennbare Gute vollbringen, sondern nur das, wozu ihm die Kräfte verliehen sind. Da nun das Handeln

und

und thätige Leben eben in der Ausführung der Gesinnung und des Wollens, also in der vereinten Wirksamkeit der Vernunft und des Eigenwillens besteht, so muß das im §. 42. deduzirte Prinzip, wodurch das Gute im Allgemeinen bestimmt wird, um auch Prinzip für den einzelnen Menschen seyn zu können, dahin beschränkt und modifizirt werden:

„Was die Vernunft für das Wahre und Angemessene erkennen muß in Beziehung auf die individuelle Wirksamkeit eines jeden Menschen, das ist für diesen auch zu thun gut und sittlich." Oder wenn man dieses Prinzip in der Form eines Gesetzes ausdrücken wollte: „Jeder Mensch lebe auf die seiner besonderen Natur entsprechende Weise vernünftig."

Dadurch ist die Grenze genau gezogen zwischen dem allgemeinen, und für die Menschheit im Ganzen, und dem für jeden einzelnen Menschen möglichen Guten, und der Maßstab angegeben, wornach man im jeden Falle das Gute zu beurtheilen hat. Denn nichts erzeugt so schiefe und einseitige Meinungen in sittlicher Rücksicht, als wenn man alle Handlungen der Menschen nach einem allgemeinen Begriffe beurtheilt, oder wenn man das Gute lediglich nach einem Begriffe bestimmt, und jede besondere That demselben subsummirt; vielmehr ist es eine unbezweifelbare Wahrheit, daß eben so unendlich mannigfaltiges sittliches Gute möglich sey, als es verschiedene Charaktere in der Menschheit giebt; denn die Synthesis der Intelligenz mit der Selbstheit giebt den individuellen Charakter eines jeden Menschen, und da die Selbstheit in jedem auf eigne Weise modifi-

zirt ist, so muß auch die Verschiedenheit der Charaktere unendlich seyn. Da nun das durch eine jede Individualität in vernünftiger Form Bewirkbare zugleich das Gute desselben ist, so folgt nothwendig, daß vieles für den einen Menschen Gute nicht zugleich dasselbe für alle anderen seyn könne. Die entgegengesetzte und fast in alle Sittenlehren aufgenommene Ansicht, nach welcher man alles objectiv mögliche Gute auch für jedes Individuum als ein Object des Strebens festsetzt, erzeugt die unendlich vielen After-Charakter, wovon die Welt angefüllt ist; jeder übersieht in diesem Falle seine Sphäre, will dieselbe überschreiten, und da dieß im Grunde doch nicht möglich ist, wird er eine Carrikatur. Daher entstehet die Nachahmungssucht, und mit dieser alle Oberflächlichkeit, Heucheley und Mattheit im Leben. Es geht so weit, daß man sich seiner angestammten Eigenthümlichkeit schämt, und auch in der sittlichen Lebensweise eine allgemeine Mode einführt. Die nothwendige Folge davon ist immer der Mangel an Kraft und Energie im Leben, weil man von seiner eignen Natur keinen Gebrauch machen will. Garve hatte die Kühnheit zu behaupten, was ein Mensch Eigenthümliches besitze, wäre gerade an ihm das Fehlerhafte, und das allen Menschen Gemeinsame dagegen das wahre Gute; Jeder müsse daher nach Kräften sich bemühen, jenes abzulegen, und seinen Charakter zu generalisiren.

§. 45.

Welches sind nun die Bedingungen, unter welchen der Mensch dem im vorigen § angegebenen Prinzip gemäß leben kann? welches sind die Bedingungen eines vollkommnen sittlich guten Lebens, oder eines guten Charakters?

Sie sind uns von den älteren Sittenlehrern unter dem Namen der Cardinal-Tugenden überliefert worden, und heißen: a) Weisheit, b) Besonnenheit, c) Tapferkeit, und d) Gerechtigkeit.

a) Um vollkommen gut seyn zu können, muß man das Gute zuvor erkennen; man muß, da das Wahre und Sittliche Eins sind, die Wahrheit vom Irrthum und Scheine, das Gute vom Bösen unterscheiden können. Das Leben des Menschen soll musikalisch seyn; wie die Töne nur das Echo der Empfindungen sind, so müssen auch beym Handeln Inneres und Aeußeres mit einander übereinstimmen; dieß ist aber nur durch die Erkenntniß des Guten möglich, und es ist nicht genug, dasselbe blos zu wollen. Die Erkenntniß bringt erst die Uebereinstimmung zwischen dem Willen und der That hervor. Diese Bedingung des Tugendlebens heißt der sittliche Verstand, oder uneigentlich die Weisheit.

b) Es reicht nicht zu, das Gute im Allgemeinen zu kennen; man muß vorzüglich sich selbst kennen, um zu wissen, was für ein besonderes Gute man zu wirken im Stande sey. Ein jeder Mensch hat seine besondere Sphäre, in welcher er auf die rechte Art wirken kann; diese muß er erforschen, um sich darauf beschränken zu können; (daher wird dieses Erforderniß zur Tugend von Cicero und Aristoteles Mäßigung genannt). Wir nennen diese unentbehrliche Eigenschaft Besonenheit, oder Selbstkenntniß; die Selbstkenntniß hat einen großen Einfluß auf die besondere Weisheit des Menschen; denn ein jeder soll vorzüglich seinen Verstand für seine Sphäre, und für seinen Beruf ausbilden, und die zur Erfüllung desselben unentbehrlichen Kenntnisse sich verschaffen, damit er das Wahre und Rechte in allen

Fällen zu treffen fähig sey. Die Selbstkenntniß zeichnet jedem Menschen den Weg vor, welchen er im Leben zu wandeln hat, und verwahrt ihn vor dem blinden Herumtappen und den zweckwidrigen Beschäfftigungen.

c) Weder die Kenntniß des Guten und Bösen, noch die Selbstkenntniß, reichen hin zu einem wahrhaft sittlichen Leben, sondern vor Allem ist nothwendig die entschiedene Unterordnung des Eigenwillens unter den Vernunftwillen, und daraus erwächst die dritte Eigenschaft eines sittlichen Charakters, welche die Alten Tapferkeit nannten, und die jene Seelenstärke ist, wodurch das innerlich als wahr und recht Erkannte in Thaten und Werke verwandelt wird; es ist dieß der sittliche Muth, vermöge welchem der Mensch im Leben das auch bewirkt, was er verständlicher Weise für wahr und gut erkennen muß. Diese Tapferkeit des Gemüths (fortitudo animi, ανδρεια) offenbart sich im Menschen durch die zweifellose Entschiedenheit für das Gute, durch die Besiegung der inneren und äußeren Hindernisse, und durch die Lust und Liebe, mit welcher er seine Bestimmung vollbringt; sie schafft das freudige Rechtthun.

d) Die Gerechtigkeit ist, wie Schleiermacher in seinen Anmerkungen zu einigen Platonischen Gesprächen mit Recht bemerkt, der Schlußstein von den drey erstern Eigenschaften, und in dieser Bedeutung von Platon bey seinen Untersuchungen über das Gute genommen worden. Wenn keine von jenen für sich allein wirkt, sondern alle drey auf die ihnen angemessene Weise, so entsteht daraus der vollendete sittliche Charakter, welcher im höchsten ethischen und geistigen Sinne mit Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) kann bezeichnet werden; dann ist der Mensch gerecht in sittlicher Beziehung.

Wenn

Wenn z. B. der sittliche Muth nicht von Weisheit oder Einsicht geleitet wird, so artet er in unbesonnene und zweckwidrige Tollkühnheit aus; wenn die Erkenntniß des an sich Guten nicht mit Selbstkenntniß gepaart ist, so wird das Handeln des Menschen unbestimmt, unzusammenhängend, und weder zur rechten Zeit, noch auf die rechte Weise erscheinen. Manche Neuere wählen für den Ausdruck „Gerechtigkeit" den der Schönheit, der aber in so fern unzulänglich ist, das Geforderte zu bezeichnen, indem er nur anwendbar ist auf die adäquate Darstellung eines reellen Begriffs.

Diese vier Eigenschaften in ihrer Vereinigung konstituiren also einen vollkommenen sittlichen Charakter, und sind nicht, wie viele Sittenlehrer meinen, nur einzelne, abgesonderte Tugenden, oder gar Pflichten, die man zu einer speziellen Sittenlehre zählen könnte. Es sind vielmehr wesentliche Attribute eines wahrhaft sittlichen Gemüthes, welche die Wissenschaft zwar trennen muß zum Behufe des deutlichen Bewußtseyns, die aber bey jeder sittlich objectiven Handlung ungetheilt wirken.

§. 46.

Wenn das Prinzip des Wissens eins ist mit dem des Handelns, woran läßt sich denn in jedem einzelnen Falle erkennen, was das Wahre und Gute sey? und wie ist denn die Selbstkenntniß möglich? Diese Frage steht in unmittelbarer Verbindung mit der nach der Erkenntniß des Wahren überhaupt, wovon schon in der Einleitung in den §§. XXI — XXVI. das Nöthige angeführt ward. Zur leichteren Anwendung desselben auf den vorliegenden Gegenstand möge Folgendes dienen:

Der

Der letzte und unmittelbare Grund aller wahren Erkenntniß ist die ewige und unwandelbare der Vernunft einwohnende Idee des Wahren, in welcher alles besondere Wissen, wie in einem Mittelpunkte, sich vereinigt, so wie alles Seyende durch das Absolute bedingt ist. Jede einzelne Erkenntniß ist demnach nur ein individueller Ausdruck des Urwahren. Um also etwas Bestimmtes erkennen zu können, muß man a) eine deutliche Erkenntniß der Grundidee haben; b) man muß das Besondere, als solches, genau kennen, und c) die Schärfe der Beurtheilungskraft haben, um einzusehen, ob und in welcher Beziehung das Besondere ein Ausdruck jener Idee sey. Denn was in einem einzelnen Falle das Wahre sey, läßt sich nicht aus der Uridee analytisch ableiten, weil das Besondere, als solches, nicht in ihr, als der Einheit, enthalten, sondern eben, weil es als Einzelnes existirt, von ihr unabhängig für sich ist.

Wer daher in ethischer Beziehung für jeden Fall das Wahre wissen will, muß, nebst der Idee der absoluten Einheit, vor Allem das Verhältniß des Menschen zu ihr, oder die Bestimmung der Menschheit, dann den individuellen Beruf des Handelnden, und endlich die eigenthümliche Beschaffenheit des vorliegenden Falles bestimmt erkennen; alsdann bedarf er nur die nöthige Schärfe der Beurtheilungskraft, um einzusehen, wie der besondere Fall sich zum Begriffe, oder zu der Bestimmung des Handelnden verhalte. Wenn z. B. Jemand die Idee des Staates richtig aufgefaßt hat, so wird er auch zugleich einsehen, was für eine Stelle jeder Stand in demselben einnehmen, und welches Gute er seinem Begriffe gemäß zu leisten habe. — Wer sich selbst kennt, und dieß vermag ein Jeder durch eine fortgesetzte vorur-

theil-

theillose Betrachtung seiner Neigungen und Triebe, seiner Lust oder Unlust, wer also den reellen Begriff seiner eigenen Natur gewonnen hat, der kann sich dann durch seinen Verstand leicht seinen Lebenspfad vorzeichnen; denn all sein Handeln muß eine Richtung nehmen, die Idee seines Wesens im Leben darzustellen; jede Gesinnung, wie jede That, müssen aus dieser in ihm wirkenden Idee fließen. — Wer ein Amt übernommtn hat, muß sich vor Allem den wahren Begriff davon machen, und alle seine Handlungen als Mittel zu dessen Realisirung betrachten. — Wie man sich aber die reellen Begriffe von den einzelnen Gegenständen verschaffen könne, ward in der Einleitung ausführlich gezeigt; das Wesentliche davon ist Folgendes:

Die Verbindung des Besonderen mit der Uridee des Wahren wird auf doppelte Weise eingesehen, auf direkte oder undirekte; jene ist eine Art göttlicher Eingebung, eine geniale Erkenntniß, nämlich eine unmittelbare Anschauung des Allgemeinen im Besondern; diese aber kann durch Studium, durch die dialektische Uebung erworben werden, wobey die logischen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs die besten Dienste leisten. Denn alles Falsche und Nichtige hebt sich selbst auf, und weil es dem Positiven oder Wahren entgegengesetzt ist, so wird eben aus seinem Widerspruche mit diesem seine Falschheit eingesehen. Platons Dialogen sind ächte Muster, mittelst dialektischer Untersuchungen zum Mittelpunkt alles Wahren vorzudringen.

§. 47.

Aus der zeitherigen Erörterung scheint zu folgen, als würde durch die qualitative Verschiedenheit der menschlichen Charaktere, und die darauf gegründete verschiedene

Handlungsweise ein Krieg aller gegen alle gesetzt, da doch durch das sittliche Leben erst eine wahre Harmonie sowohl in dem Individuum, als der Menschheit im Ganzen, gestiftetwerden soll. Durch die besondere und eigene Lebensweise jedes Menschen, oder wenigstens mehrerer Menschenklassen, aber scheint die Einheit in eine unverbundene Vielheit aufgelöst zu werden. Allein diese ist auch nur scheinbar, und kommt daher, daß man nur auf das Verschiedene für sich, nicht auf das allen Verschiedenen eingeborne Band sieht. Denn die Besonderheit eines jeden guten Menschen wird beseelt und beherrscht durch ein allgemeingültiges Prinzip, wodurch jede Individualität mit allen übrigen eben so zur Einheit eines Ganzen verbunden wird, wie jede einzelne wahre Erkenntniß durch die Grundidee des Wissens mit allen übrigen besondern Erkenntnissen ein Reich des Wissens ausmacht, in welchem, nebst der unendlichen Mannigfaltigkeit, auch die Uebereinstimmung und innere Verwandtschaft, oder die Einheit, ein nothwendiges Attribut ist. Wie daher in der Natur bey der durch Individualität gesetzten Trennung und scheinbaren Entgegensetzung aller Dinge doch Harmonie herrscht, so verhält es sich mit den Menschen. Allgemeines und Besonderes sind hier gleichfalls beysammen, die Vereinigung beyder macht das sittliche Seyn aus, und diese Einheit ist um so gewisser, je treuer jeder seiner Natur auf vernünftige Weise lebt.

Jedem individuellen Charakter liegt eine Idee zu Grunde, oder jeder ist ein Ausdruck der göttlichen Wirkungsweise in bestimmter Form, wovon eben der Beruf, die Individualität des Menschen abhängt; das der besonderen Idee entsprechende Leben ist jederzeit gut, und harmonisch mit dem Leben aller übrigen Menschen, so-

fern dieses gleichfalls von der ihnen eingebornen Idee geleitet wird. Denn alle Ideen sind als Ausflüsse der absoluten Substanz dem Ursprunge und Wesen nach eins, und, wie alle ewigen Wahrheiten unter sich verwandt und harmonisch. Wenn daher alle Menschen ihrer Idee, oder ihrem ursprünglichen und göttlichen Beruf gemäß leben, so wird unter ihnen eben die Einheit herrschen, welche wir im sichtbaren Universum, als der im Raume aufgeschlossenen Ideenwelt, erkennen eine Harmonie, die wir in der Musik wahrnehmen, wo eben durch die individuelle Haltung jedes Akkordes gerade die Harmonie aller Akkorde, oder des Ganzen bedingt ist.

Jede Idee ist allzeit in besonderer Form wieder das Ganze; daher werden sich z. B. in jedem sittlich guten Charakter die §. 45. aufgefundenen 4 Attribute auf die dem Charakter entsprechende Weise vorfinden, und das Leben des Einzelnen repräsentirt immer das Ganze, z. B. der vollkommene Künstler, Gelehrte, Krieger, Staatsmann u. s. w. werden sich durch Verständigkeit und Einsicht, durch Muth und Ueberwindung der Schwierigkeiten, durch entschiedene Hingabe an ihren Beruf, durch Lust und Liebe für denselben, auszeichnen. Dadurch also, daß Jeder in seiner Art ist, was er nach seiner Vernunfteinsicht und Selbstkenntniß seyn soll und kann; nur dadurch bringt er seine Individualität in Uebereinstimmung mit dem Ganzen.

§. 48.

Die Lehre von der Individualität der menschlichen Charaktere, welche, nach unserer Ueberzeugung von dem Wesen aller Dinge, aus den evidenten Prinzipien aller Erkenntniß nothwendig folgt, ist zu folgenreich, und von fast allen neuern Sittenlehrern zu wenig beachtet worden,

als

als daß wir nicht auf alle mögliche Art ihre objective Realität darzuthun suchen sollten. Nebst den §. 11. und 12. aus der Philosophie genommenen und diese Lehre, wie alles Wissen, begründenden Sätzen, können wir noch anführen 1) die Autorität der um die wissenschaftliche Ethik verdientesten Denker, und 2) die Erfahrung.

1) Platon, welcher der vom Sokrates gleichsam neu geschaffenen Ethik durch die Wissenschaft ein unerschütterliches Fundament gab, hat in den meisten seiner Dialogen die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen-Charaktere nicht nur leise angedeutet, sondern bestimmt ausgesprochen. Hieher gehört vor Allem der Mythos vom Zuge der Götter, welcher als der Grund-Mythos der Platonischen Mythen angesehen werden kann, und wodurch er seine Ueberzeugung unumwunden bekannte, daß jedem Menschen seine Individualität nicht erst im Laufe des Lebens entstehe, sondern ihm ursprünglich beywohne; zu wessen Gotteszuge Jemand gehört, diesen nach Vermögen ehrend und nachahmend, lebt Jeder, der noch unverdorben zum ersten Mal hier lebt. „Im Jon beweißt Platon, daß jeder Mensch nur in einer Kunst vollkommen seyn könne, nicht in allen, und jeder Mensch sey nur im Gefolge eines Gottes. — Im dritten Buche vom Staate erzählt Platon eine phönizische Geschichte, welche die nämliche Ueberzeugung zu erkennen giebt; er sagt z. B. unter andern: „die unter Euch der Herrschaft vorzustehen geschickt sind, denen ward von dem bildenden Gott Gold in die zeugende Masse eingemischt, weßhalb ihr Werth auch der köstlichste ist; Silber aber den Gehülfen derselben, Eisen und Erz den Landbauern und anderen Handarbeitern; alle also einander verwandt, werdet ihr in dem häufigsten Falle euch ähnliche Sprößlinge erzeu-

erzeugen, u. s. w." Der ganzen Staatslehre dieses Philosophen liegt diese Ansicht von der menschlichen Natur zu Grunde. Denn die verschiedenen Stände, auf deren Sonderungen er so sehr dringt, werden von ihm lediglich ihren individuellen Anlagen nach geordnet. Im vierten Buche vom Staate spricht er von der Gerechtigkeit auf folgende Art:

„Gerechtigkeit besteht eben darin, daß ein jeder Einzelner von den Geschäfften, die zum Wohl des Staats erforderlich sind, Eines besorgen muß, wozu ihm seine Natur am meisten geschickt macht." — Eben in diesem Zusammenhange fährt er fort: „Die Gerechtigkeit eines Staats bestehe eben darin, daß Jeder seinem eigenen Geschäffte vorstehe; daraus aber entstehe Unordnung und Ungerechtigkeit, wenn Einer, den die Natur zum Handwerker oder zu einem andern Lohnarbeiter bestimmt, aufgeblassen entweder durch seinen Reichthum, oder durch die Menge seiner Abhängigen sich in die Ordnung der Krieger einzudringen erkühnte, oder ein unwürdiger Krieger in die Ordnung der Rechtspfleger und Hüter, und diese ihre Werkzeuge gegeneinander vertauschten, oder wenn derselbe Mann alle diese Geschäffte zugleich besorgen wollte."

Wenn man nun bedenkt, daß dem Platon die Staatsverfassung im Großen war, was das Leben des einzelnen Menschen, so kann man über seine Denkart in diesem Punkte keinen Zweifel haben.

Spinoza, ohne Zweifel der tiefsinnigste Sittenlehrer der neueren Zeit, hat die nämliche Ansicht von der menschlichen Natur; seine Ethik und viele seiner Briefe sind die sprechendsten Beweise davon. Jeder Modus des Seyns ist ihm eine besondere Offenbarung Gottes, und

die Individualität der Menschen-Charaktere ist für ihn der Erklärungsgrund der sittlichen Uebel und Unvollkommenheiten. — Unter den itzigen Philosophen, welche die Ethik wissenschaftlich zu begründen suchen, nennen wir nur Schelling und Schleiermacher, um zu beweisen, daß die scharfsinnigsten Denker dem Individuellen am Menschen eine wesentliche Rücksicht bey der Ethik widmen.

§. 49.

Mit den wissenschaftlichen Gründen stimmt 2) auch überein die Geschichte, welche uns die Individualität der Charaktere im Ganzen wie im Einzelnen und in jeder Beziehung erblicken läßt.

a) Sehen wir aus der Geschichte, daß die sittliche Denkungsart zu verschiedenen Zeiten verschieden war; bey den dem Polytheismus ergebenen Völkern wurde die sittliche Würde des Menschen mehr nach dem Aeußern der Handlungen, nach den sichtbaren Wirkungen und nach ihrem Einflusse auf das Ganze, als nach den Gesinnungen, beurtheilt; im Christenthume dagegen erhielt die Zurückgezogenheit von der Theilnahme an dem öffentlichen Leben einen besonderen Vorzug, und ein fast durchaus entgegengesetzter Maßstab wurde zur Würdigung des Menschen gebraucht. — Eben so kannte das Heidenthum andere Tugenden und Laster, als das Christenthum. Jenes hielt die Sklaverey, den Selbstmord, und unter gewissen Umständen die Ermordung der Kinder und nächsten Anverwandten für patriotische Tugenden, während das Christenthum alle diese Thaten verabscheut. In den alten Zeiten wurden die bürgerlichen Tugenden viel höher geehrt, als die des Privatlebens, während man itzt jene auf diese gründet; damals schätzte man jeden Menschen

nach einem von ihm selbst genommenen Maßstab, itzt sucht man alle Menschen unter einen und denselben zu stellen, und soviel möglich alle einander gleich zu setzen. — Die Tugend der Demuth und Bescheidenheit kannte man damals nicht in dem Sinne, in welchem sie bey uns gebräuchlich ist. — Die Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen und Busübungen waren ihnen fremd, und das Verhältniß des Weibes zum Manne war beynahe ganz das umgekehrte von dem zu unseren Zeiten geltenden.

b) Nicht nur die Verschiedenheit der zeitlichen, sondern auch die der räumlichen Verhältnisse, offenbaren uns eine große Mannigfaltigkeit der individuellen Charaktere. Der Orientale ist von dem Sohne des Westens, der Nordländer von dem Südländer in seiner sittlichen Denk- und Handlungsweise sehr verschieden. Der Spanier ist kein Franzose, beyde sind keine Deutschen; ein jeder übt seine besonderen Tugenden, die der andere nicht ehrt, und fast jeder haßt das Eigenthümliche an dem andern, oder sieht es wenigstens als eine Unvollkommenheit an, obgleich gerade dieses das Vorzüglichste an jedem ist. Bey jeder Nation sind die Nationaltugenden wieder auf die mannigfaltigste Weise vertheilt und kolorirt, und nur das Allen Gemeinsame entspricht der Idee des Nationalcharakters.

c) Eine andere wesentliche Verschiedenheit unter den menschlichen Charakteren bildet das Geschlecht, und eine andere Handlungsweise ziemt dem männlichen, eine andere dem weiblichen; z. B. jenes ist zu äußeren kräftigen, mit Besiegung von äußeren Hindernissen verbundenen Thaten geschaffen, dieses mehr zur häuslichen und stillen Zurückgezogenheit bestimmt, um sowohl mit sich in gemüthlicher Ruhe zu leben, und in der Stille des häus-

lichen Lebens die Pflege der Jugend zu besorgen, als auch um das zerstreuende und oft unruhige Leben des Mannes wieder zu besänftigen, und in ihm die Liebe zu seiner Familie lebendig zu erhalten, welche so leicht durch ein überwiegendes Intresse an seinen Geschäfften erstirbt.

d) Die in allen Menschen wahrnehmbare Fähigkeit nur zu gewissen und bestimmten Beschäfftigungen führt uns auf die ursprüngliche Begrenzung der menschlichen Wirkungsweise. Manche Menschen sind nur zu einer Arbeit, andere zu mehreren, keiner zu allen fähig. Wie in der Natur einige Erscheinungen mehr dem Lichte, andere der Schwere, und wieder andere der Synthesis und Indifferenz bey der eigenen, und wie in jeder dieser Formen wieder eine unübersehbare Mannigfaltigkeit statt findet, so auch unter den Charakteren der Menschen. Manche sind einseitig, und nur zu einer Art von Wirken geeignet, während in anderen viele solche Kräfte wirken; die Natur fängt vom Einfachsten an, wo ihre Kräfte gleichsam noch vereinzelt wirken; je höher sie steigt, desto mehr fließen sie in einander, und wirken gemeinschaftlich; bis sie endlich im Menschen sich sammeln, und in ihrer Totalität wirken. Aber auch hier stellt die Natur das nämliche Schauspiel der Vereinzelung, obgleich in veränderter Form, wieder dar. Die im Menschen vereinigte Gesammtkraft ergießt sich bey dem Einen in eine harte, schwer durchbrechbare Form, und wirkt auf eine beschränkte Weise; bey dem andern ist sie freyer, ihrer Intensität nach entfalteter und fähig, Mehreres zu gestalten; die Kraftäußerung ist allseitiger, und offenbart eben dadurch einen vollkommenen Charakter; denn je allseitiger, der Allheit sich annähernder, und je harmonischer die Kräfte in einem Individuum thätig sind, desto vollkommner ist dasselbe.

Die

Die Natur kann als das Vorbild des menschlichen Seyns betrachtet werden, und es ist wohl mehr als ein Gleichniß, wenn Einige behaupten, die möglichen Charaktere der Menschen seyen in der Natur, wenn gleich nicht auf menschliche, und also noch unvollkommene Weise, schon ausgedrückt. Die unsern sinnlichen Augen vorliegende Natur stellt fast auf allen Stufen ihrer Bildung sichtbare Exemplare der Menschennatur aus, und das Vergleichen der Menschen mit Mineralien, Blumen und Thieren ist gewiß mehr als eine rhetorische Figur.

Anmerk. 1) Daß der gemeine Verstand und die Volksmeinung einen qualitativen Unterschied unter den menschlichen Charakteren annehmen, beweißt unter andern der Glaube, daß, wessen Geistes- und Gemüthsbeschaffenheit Jemand sey, viel darauf ankomme, unter welchen Constellationen er geboren sey, was für ein Planet zur Zeit seiner Geburt gerade mit der Erde in Verbindung gestanden habe, u. s. w.

2) Die ganze Kunstwelt, und insbesondere die Dramaturgie, geht von der ursprünglichen Individualität der Menschen, und von der Nothwendigkeit, ihr im Leben getreu zu bleiben, aus, und nach Jedermanns Ueberzeugung ist das Drama der Spiegel, in welchem sich das Leben der Menschheit, so so wie es ist, reflectiren soll. Aus was für andern Gründen bewundern wir die Werke Shakespeare's, als weil er eben, wie kein Anderer mehr, den unendlichen Scharfsinn besaß, die einzelnen Charaktere so wahr zu zeichnen, und so in ihrem Leben zu erhalten? und ist uns um dieser hohen Kunst willen nicht auch unser Göthe in seinen Dramen und Romanen so schätzbar?

Dritter Abschnitt.

Von der sittlichen Triebfeder.

§. 50.

Man könnte leicht glauben, durch das im §. 44. ausgesprochene Prinzip werde die Sittlichkeit aus dem Gebiethe des Willens in das des Verstandes versetzt, indem das Gute von der Erkenntniß des Wahren abhängig gemacht werde, und die Sittlichkeit sey diesem nach nichts mehr, als Verständigkeit, und wissenschaftliche Aufklärung; der Verständigste sey auch der Sittlichste; dagegen empöre sich aber das allgemeine unverfälschte Menschengefühl, indem man von jeher immer den Einsichtsvollen von dem Tugendhaften unterschieden habe; ja man halte oft den Irrenden für gut, und den Verständigen für böse; endlich streite dieses Prinzip gegen alle allgemein angenommene Beurtheilung der guten und bösen Menschen. Denn zwey oder mehrere Menschen könnten eine und dieselbe Handlung auf ganz gleiche Weise verrichten, und doch nenne der durch keine Theorie geleitete Menschensinn nur der einen gut, die andern aber böse; wenn es aber nur auf die zu vollbringende Sache ankomme, so müßten alle einander gleich gesetzt werden.

Es

Es ist allerdings wahr, daß die Ausübung des objectiv Wahren und Rechten den sittlichen Zustand des Menschen nicht ausmache, sondern daß dieser dadurch bedingt sey, daß das als wahr Erkannte auch in den Willen aufgenommen werde, d. h., daß der Wille es aus dem Grunde vollbringe, weil es wahr und recht vom Verstande erkannt wird; dieses alles folgt schon aus den §. 18. und folg. und §. 45. Allein der reflectirende Verstand trennt immer das Erkennen vom Wollen, und unterscheidet beym Handeln die Erkenntniß des Wahren von dem sittlichen Bestimmungsgrunde; er läßt jene diesem vorangehen, und durch letzteren jeder Handlung erst ihren Werth geben. Gewöhnlich stellt man die Sache so vor: Die Erkenntniß und die Ausübung des an sich Guten macht die Tugend des Menschen noch nicht aus, sondern die Gesinnung, mit der das an sich erkannte Gute innerlich aufgefaßt wird; diese Gesinnung wird die Triebfeder des Handelns genannt. Man unterscheidet nun zwar spezifisch verschiedene Arten von Triebfedern, materielle und formelle. Unter jenen versteht man solche, wenn man sich durch einen außer dem sittlich Guten liegenden Grund zum Handeln bestimmt, z. B. aus Hang zum Vergnügen, aus Ehrgeiz, Habsucht oder irgend einer irdischen Begierde; der formelle Beweggrund besteht darin, wenn man nur des Guten willen handelt, aus Hochachtung oder Liebe zu demselben. Bey jedem einzelnen Handeln, denkt man nun, bestimme sich der Mensch durch einen von diesen beyden Arten von Beweggründen, und was für einer dieß sey, davon hänge die Güte oder Unsittlichkeit der Handlung selbst ab.

§. 51.

Dieser Ansicht liegt die irrige Meinung zu Grunde, der Mensch sey vor jedem einzelnen Willensacte ein unbestimmtes Wesen, und bestimme sich erst in jedem vorkommenden Falle entweder zum Guten oder Bösen; daß dieses falsch, und mit den nothwendigen Prinzipien der Erkenntniß unvereinbar sey, ward oben §. 25. 26. 27. 28. ausführlich gezeigt. Es giebt in der Welt nichts Unbestimmtes, und die Annahme einer fortdauernden Willkühr des Geistes, als eines unbestimmten Willensvermögens, steht im geraden Widerspruche mit der allen Wesen einwohnenden Einheit. Der an sich freye Menschengeist bestimmt sich zwar selbst entweder für die Herrschaft der Vernunft oder des Eigenwillens; aber diese ursprüngliche Selbstbestimmung ist die Basis seines Zeitlebens, und giebt sich in jedem Menschen kund unter der Form des Triebes und der Neigung. Jeder Mensch ist daher bey jeder Aufforderung zum Handeln immer schon bestimmt, und die Art seiner Bestimmung ist zugleich seine sittliche Triebfeder, nicht aber ein besonderer von ihr unterschiedener Willensact. Die tugendhafte Bestimmung besteht eben darin, dem an sich Wahren und Guten um seiner selbst willen, weil es ein solches ist, unbedingt ergeben zu seyn; dagegen der unsittliche Zustand des Willens eben ein solcher ist, weil er das Wahre und Gute nicht an sich liebt und übt, sondern es nur als Mittel gebraucht zur Befriedigung der egoistischen Begierden; in beyden Fällen geht die Entschiedenheit und Bestimmung des Gemüthes als Einheit und Zentrum allen einzelnen Willensäußerungen voraus, und die Triebfeder kommt nicht erst zu der Erkenntniß oder zu dem Begriffe hinzu, sondern ist voraus für alle Fälle

schon vorhanden, und mit der besonderen Beschaffenheit des Charakters Eins.

Der Schein der Willkühr und Unbestimmtheit beym Handeln wird erzeugt durch die jedes Handeln begleitende Reflexion; allein nicht darüber reflectiren wir, ob wir aus Liebe zum Guten, oder aus sinnlicher Begierde handeln wollen, sondern darüber, ob die vorliegende Handlung unserem Charakter oder unserem für sich schon verschiedenen Willen angemessen sey oder nicht; ob wir sie in so fern thun oder unterlassen sollen. Ein Jeder forsche nur in seinem Inneren, und sehe, ob seiner ganzen Lebensweise nicht eine herrschende Stimmung zu Grunde liege; er wird finden, besonders wenn er auf die Vergangenheit zurück geht, daß dieß wirklich der Fall sey; er wird alle seine Handlungen immer unter einen Gesichtspunkt in sittlicher Beziehung bringen können.

§. 52.

Fragt man daher: Worin der sittliche Werth einer Handlung eigentlich bestehe? so kann man allerdings sagen, in der Gesinnung oder der Triebfeder, wenn man nur dieß nicht so versteht, als komme sie bey jedem einzelnen Willensacte erst hinzu, wodurch die §. 25. u. folg. erwähnten Ungereimtheiten zum Vorschein kommen, sondern die Gesinnung für einen bleibenden und dem Gemüthe nothwendigen, aus der ursprünglichen Selbstbestimmung hervorgegangenen Zustand ansieht. Dieser, den Charakter eines Menschen konstituirende Zustand, ist die Ursache der Tugend und des Lasters, und verleiht allen einzelnen Handlungen erst ihren sittlichen Werth, und ist durchaus nichts Verschiedenes von der Triebfeder selbst.

Die Tugend des Menschen besteht, diesem gemäß, in der unbedingten Entschiedenheit, dem gemäß zu leben, was die Vernunft in jedem Falle für das Wahre und demnach Gute erkennt. Diese Entschiedenheit kündigt sich an durch die Neigung und Liebe zum Guten, und diejenigen haben sehr unrecht, die behaupten, der das Gute aus innerer Neigung thue, sey nicht sittlich gut im strengen Sinne zu nennen, sondern er müsse es aus Achtung für das Gebot, und immer mit bewußter Absicht thun. Hiebey fällt einem ein, was der Dichter sagt:

Gern dien' ich dem Freunde, doch thu' ich es, leider! aus Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Der sittliche Zustand wird daher mit Recht Gewissenhaftigkeit genannt, welcher darin besteht, nicht anders zu handeln, als wie man weiß, daß es recht sey, und nicht anders in sich zu wissen, als wie man es handelnd ausdrückt. Dem guten Menschen ist es nicht möglich, gegen sein Gewissen zu handeln, und er hat nicht nöthig, erst vor dem Handeln eine Neigung zur Unsittlichkeit zu überwinden; er ist vielmehr für alle Zeit für das Gute entschieden. Diese Ansicht liegt sogar der gewöhnlichsten Beurtheilung zu Grunde, indem man, wenn von einem guten Menschen etwas Unsittliches behauptet wird, mit Gewißheit dagegen erwiedert: Nein! das ist unmöglich; so konnte er nicht handeln; das konnte er nicht thun! — Daher kommt das unbedingte und von aller Zeit unabhängige Vertrauen zu wahrhaft tugendhaften Menschen,

so wie im Gegentheil auch das unaustilgbare Mistrauen gegen Menschen, von denen man auch nur aus einem Falle weiß, daß sie wirklich schlecht und unsittlich gehandelt haben.

Zusätze. 1) Die mehrmals erwähnte, und nach den dieser Schrift zu Grunde liegenden Prinzipien nicht nur mögliche, sondern auch nothwendige Umänderung der Bösen, steht nicht im Widerspruche mit der durchaus und in jeder Zeit schon für alles Handeln vorhandenen Selbstbestimmung; denn diese und jene Umänderung gehören dem intelligiblen Seyn an, liegen daher außer aller Zeit, und das in der Zeit Vorgehende ist jedesmal durch den intelligiblen Zustand schon bestimmt, wird es aber nicht erst in der Zeit, z. B. durch die im zeitlichen Bewußtseyn vorgehende Reflexion. Das ganze Zeitleben, mithin alle empirischen Willensäußerungen, sind immer nothwendige Folgen von dem nie unbestimmten intelligiblen Zustande unsers Charakters.

2) Gegen die jedesmalige Entschiedenheit des Tugendhaften für das Gute streitet auch nicht das illegale Handeln desselben aus Mangel an Besonnenheit, oder bewältigt von einem Affekt; denn mit der Herrschaft der Vernunft über die Gesinnung und den Willen ist nicht auch zugleich die des Geistes über die Affekte und sinnliche Begierden errungen; um diese zu besiegen und ganz unter die Gewalt der Vernunft zu bringen, dazu gehört Uebung und fortgesetzte Aufmerksamkeit auf sich; die glücklichen Fortschritte nennt man Bildung. Daher unterscheidet man in der gewöhnlichen Beurtheilung solche Handlungen der Menschen, von deren sittlichem Willen man sonst überzeugt ist, sehr genau von den eigentlich bösen Handlungen.

§. 53.

§. 53.

Aus der zeitherigen Erörterung läßt sich nun auch die Wahrheit des vielfach bestrittenen Satzes einsehen, daß es für den Guten und Gewissenhaften keine Gebote gebe, sondern daß er immer seiner inneren Natur gemäß handle und lebe.

Unter den Moralisten, welche die Sittlichkeit auf die Willkühr und ein bestimmungsloses Willensvermögen bauen, giebt es nichts Wichtigeres, als einzelne Handlungen auszudenken, sie als Pflichten und strenge Gebote darzustellen, und alle möglichen Gründe aufzusuchen, um die Verbindlichkeit dazu recht dringend vorzustellen. Es ist dieß ihrer Ansicht von dem Wesen der menschlichen Freyheit ganz angemessen, weil der Mensch, wenn es in seiner Willkühr stünde, in jedem Falle so oder anders zu seyn, doch durch überwiegende, irgend woher genommene Gründe für oder gegen das Gute bestimmt werden muß, weil sonst sein Handeln zufällig seyn würde, wo es dann doch ganz zweckmäßig seyn würde, durch Pflichtgebote ihn für das Gute zu gewinnen. Wir dagegen müssen in der Uebereinstimmung mit den Prinzipien des Wissens und der Erfahrung behaupten, daß der seinem intelligiblen Seyn nach gute Mensch gar nicht anders, als gut seyn könne, und keiner besonderen Motive bedürfe, um es erst zu werden; was er thut, will er schon aus eigenem Antriebe, und sein für das Gute schon entschiedener Wille spornt seinen Verstand an, das für jeden Fall Zweckmäßige und Rechte zu erforschen; so bald er sich aber dessen bewußt geworden ist, so ist jede andere Vorstellung von einer durch Pflicht gebietenden Nöthigung überflüßig; denn zuvor, ehe er das Wahre und Rechte im Besonderen kennt, ist sein Wille schon demselben verpflichtet.

pflichtet. Der Wille hängt in dieser Beziehung nicht vom Verstande, sondern dieser von jenem ab; eine Wahrheit, welche in neuern Zeiten kein Philosoph deutlicher, als Spinoza, einsah.

Für den Bösen dagegen ist das Gebot in so fern auch unnütz, als man etwa glauben mögte, ihn dadurch zu bessern. So lange seine intelligible Selbstbestimmung dieselbe bleibt, sind dergleichen Bemühungen fruchtlos; die Erfahrung überzeugt uns genug, wie wenig der blose Unterricht, und die detaillirte Kenntniß des Guten für die einzelnen Verhältnisse des Lebens zur Besserung und zu einem innerlich guten Lebenswandel vermögen; überall sehen wir vielmehr, daß letzterer immer mit dem tiefen und zarten Gefühle für das Gute, dem Echo unsers übersinnlichen Zustandes, zusammenhänge, keineswegs aber da gefunden werde, wo, in Ermangelung des Gefühls, die bloße Verstandeseinsicht herrscht.

Aber die Gebote sind in anderer Rücksicht wieder allein für den Bösen, weil es eben seine Natur ist, von sinnlichen Begierden und irdischen Beweggründen abzuhängen, z. B. von Furcht und Hoffnung. Daher wird er zwar durch Gebote und Verbote nicht gebessert, aber beyde haben auf ihn den Einfluß, daß sie den Ausbruch und die Aeußerung seines Willens modifiziren; (denn das äußere Leben, nach seiner Aeußerlichkeit, ist größtentheils bedingt durch den Verstand) den Willen selbst aber können sie nicht ändern. Daraus ergiebt sich die Wahrheit des Satzes: „Die Gebote und Gesetze sind nicht für die Guten, sondern nur für die Bösen."

§. 54.

§. 54.

Wenn der mit jeder Handlung verbundene Bewegrund aus dem intelligiblen Zustande jedes Menschen stammt, die intelligible Natur aber nur zweyfacher Art seyn kann, entweder gut oder bös, so giebt es zwischen sittlich guten und bösen Menschen keinen Mittelzustand, wohl aber in beyden, wie bey allen wirkenden Kräften, intensive Gradationen. Denn entweder herrscht in einem Menschen die Vernunft über den Eigenwillen, oder der Eigenwille über die Vernunft, so, daß er entweder das Gute an sich liebt, oder nicht. Gemäß dem Grundsatze, daß in der Schöpfung nichts Unbestimmtes seyn könne, ist daher jeder Mensch entweder gut, oder bös. Der Glaube, daß der Mensch in seiner Sittlichkeit immer wechsele, oder gut und bös zugleich seyn könne, wird erzeugt lediglich durch die Reflexion auf die Außenseite des Charakters, oder auf die Handlungen, als sinnliche Erscheinungen, indem diese bald der Idee des Guten zu entsprechen, bald zu widersprechen scheinen. Allein bey dem guten Menschen ist der letztere Fall nur für einen Irrthum zu halten, und bey dem bösen ist die legale (dem Begriffe des Guten entsprechende) Handlung größtentheils durch die Beziehung derselben auf seinen Egoismus entstanden, nicht aber aus der absoluten Güte seines Wesens.

Daraus läßt sich auch einsehen, daß das sogenannte Veredeln und Läutern der Triebfeder, so lange dieses nicht aus dem absolut Innern des Menschen hervorgeht, sondern blos eine Folge der Verstandesbildung ist, noch keine wahre Sittlichkeit erzeugen könne. Denn es giebt keinen allmähligen Uebergang vom Bösen zum Guten, sonst wären beyde nicht qualitativ verschieden, sondern

lägen

lägen auf einem Wege; die Umkehrung der Gesinnung und des Willens ist ein übersinnlicher Act, der wie in einem Momente geschieht, und durch den Begriff eines successiven Fortschreitens nicht begreiflich gemacht werden kann.

§. 55.

Mit der Frage: Giebt es einen Mittelzustand des Gemüthes, nach welchem es weder gut, noch bös heisen kann? steht die andere in Verbindung: Giebt es indifferente Handlungen? über sie hatte man von jeher verschiedene Meinungen; Einige glaubten, es wäre in vielen Fällen ganz gleichgültig, ob und wie etwas geschähe; Andere aber behaupteten, auch das scheinbar Unbedeutendste habe eine bestimmte sittliche Beziehung. *) Beyde können, je nachdem man den Begriff der indifferenten Handlungen festsetzt, recht haben, und dieser Begriff muß, je nachdem man verschiedene Ansichten von der Sittlichkeit hat, verschieden genommen werden. Bestimmt man die Handlungen nach der Beschaffenheit des Charakters, so folgt, daß sittlich indifferente Handlungen eben so, wie indifferente Charaktere, unmöglich seyen. Was die Guten thun, ist nothwendig gut, so wie die Thaten der Bösen aus eben dem Grunde böse seyn müssen; (Sanctis omnia sancta). Der Werth einer Handlung, in Beziehung auf das handelnde Subject, hängt immer

*) C. Chr. Erhard Schmid hat über die sittlichen Diaphora ein 700 Seiten starkes Buch geschrieben, und wir sind mit den meisten kritischen Blättern einverstanden, die in der Beurtheilung dieser Schrift größtentheils darin übereinkommen, daß der Hr. Verf. bey allem angewandtem Scharfsinn doch das Rechte verfehlt habe.

immer von dem herrschenden Prinzip im Menschen ab. Man lese, was Herr Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 211 u. a. a. O. darüber sagt.

Nimmt man aber die Handlungen objectiv, voraussetzend, daß jede auch an und für sich in einer bestimmten Relation zu dem sittlichen Zustande des Handelnden stehen müsse, indem, gemäß dem Prinzip der Sittlichkeit, für jeden Menschen nur das gut sey, was die Vernunft seiner besonderen Beschaffenheit angemessen halten müsse; diese Beurtheilung aber eine erschöpfende Erkenntniß der zu vollbringenden Handlung und ihres Verhältnisses zu der Individualität des handelnden Subjectes voraussetzt, welches für uns schlechterdings unmöglich ist, so muß man zugeben, daß für den Menschen alle jene Handlungen indifferent seyen, von denen er nicht bestimmt wissen kann, wie sie sich zu seiner sittlichen Bestimmung verhalten, und in einem solchen Falle ist es für ihn gleichgültig, welche von mehreren auf diese Art möglichen Handlungen er wähle. Dieses ist z. B. der Fall in der Auswahl der Speisen — der zu jeder Zeit zu verrichtenden Arbeiten, oder möglichen Erholungen u. s. f.

Diejenigen, welche das Sittliche der Handlungen in die Treibfeder versetzen, und nur jene Handlungen gut seyn lassen, welche aus Achtung für das Gesetz oder für das Gute überhaupt geschehen, nennen alle jene indifferent, welche weder aus Achtung, noch aus Verachtung des Guten, z. B. aus natürlichem Antriebe, aus Neigung und Instinkt verrichtet würden. Diese Meinung betrachtet den sittlichen Zustand des Menschen selbst als einen indifferenten, der seine Bestimmung immer erst erhalte durch die beabsichtigte Entscheidung des Willens. Daß

diese Betrachtungsweise falsch sey, muß nun aus dem Zeitherigen deutlich seyn.

Die Frage nach den indifferenten Handlungen läßt also die zweyfache Bedeutung zu, daß man entweder an sich indifferente Handlungen ohne Beziehung auf das handelnde Subject darunter verstehe, oder solche, welche auch bezogen auf ein handelndes Subject doch indifferent zu nennen seyen. Von der ersteren kann keine Rede seyn, da sie das Sittliche lediglich im Allgemeinen nimmt, da doch dasselbe immer zugleich in der Verbindung mit den handelnden Individuen muß genommen werden; und in dieser Beziehung ist, nach unseren Prinzipien, alles indifferent, wovon das Individuum nicht bestimmen und wissen kann, wie es sich zu seiner Sittlichkeit verhält. Daher ist Vieles für Viele indifferent, was für Andere gut oder böse ist. *)

---

*) Herr Schleiermacher in der angezeigten Schrift S. 186 ist der Meinung, daß der Begriff des Erlaubten im ethischen Gebiete da statt finde, wo man eine Handlung ihrem Umfange und ihren Grenzen nach nicht so auffassen könne, daß ihr sittlicher Werth sich bestimmen lasse; der Begriff des Erlaubten erhalte daher keine Bestimmung, sondern eine Aufgabe, und sage aus, daß es Verhältnisse geben könne, unter denen gewisse Handlungen gut, aber auch böse werden können, ob man es gleich itzt noch nicht wisse. Diese Ansicht vom Erlaubten stimmt überein mit der unserigen von den indifferenten Handlungen. —

Vierter Abschnitt.

Von dem höchsten Gute des Menschen.

§. 56.

Das höchste Gut des Menschen war von Sokrates bis zum Verfall der wissenschaftlichen Bildung der Griechen fast für alle Philosophen der Mittelpunkt ihres Philosophirens, zu dem sich die übrigen Untersuchungen blos wie Mittel verhielten; besonders aber war der Begriff des höchsten Gutes leitend und bestimmend für die gesammte Ethik. Ihre verschiedenen Meinungen darüber lassen sich, wie längst anerkannt wurde, auf die zwey zurückbringen, daß sie entweder das sinnliche Wohl, oder das auf Vernunft gegründete Tugendleben für dasselbe annahmen; für das Erstere erklärten sich vorzüglich Aristipp und Epikur; für dieses aber, nebst Sokrates und Platon, Antisthenes und Zenon, der Stoiker. Es ist mir nicht bekannt, daß von den griechischen Philosophen eine Vereinigung beyder Ansichten, wie es in unsern Zeiten geschah, versucht worden sey. Erst dann, als durch das Christenthum das zukünftige Leben mit dem gegenwärtigen in eine genaue Verbindung gebracht, und der Zweck und das Ziel des gegenwärtigen Daseyns in jene Welt verlegt ward, entstand wahrscheinlich erst die Synthesis jener beyden entgegengesetzten Denkweisen über das

das höchste Gut des Menschen. Die besondere Vorstellung, welche man sich von dem Himmelreiche, dem Sitze der seligen Geister, machte; die unnennbaren Freuden, welche durch Gottes Güte jedem Bewohner daselbst zu Theile werden sollen, als Belohnung für seine tugendhaft vollendete irdische Lebensbahn, giengen leichter, als die übrigen Lehren des Christenthums, in die allgemeine Denkweise seiner Bekenner über, und ohne Widerrede ward als eine nothwendige Glaubenssache angenommen, daß jeder wahre und gute Christ nach diesem Leben noch eine besondere, zwar aus seiner Tugend nicht für sich folgende, aber ihr doch angemessene Summe von beseligenden Freuden durch Gottes Güte zu erwarten habe. Es ist dieß noch itzt herrschende Denkweise unter den Gläubigen, wenn gleich kein Mensch weder diese Art von Freuden, noch das aus der Natur des Menschen folgende Bedürfniß dazu, näher zu bestimmen im Stande ist.

§. 57.

So lange die Philosophie unter der Disciplin der Theologie, freywillig oder gezwungen, stand, war von ihr kein unpartheyisches und selbstständiges Urtheil über dieses Verhältniß der Sittlichkeit zu einer von ihr unabhängigen Glückseligkeit zu erwarten; im Ganzen bequemte sie sich nach dem herrschenden Glauben der Kirche. In unseren Zeiten ward von dem unsterblichen Reformator der Philosophie, welcher von Vorurtheilen freyer als alle seine Zeitgenossen war, die Vereinigung der Tugend mit einer ihr proportionirten Glückseligkeit im Namen der Vernunft postulirt. Er gieng aus von den zwey Grundbestandtheilen der menschlichen Natur, der Sinnlichkeit oder Selbstheit, und von der Vernunft, subordinirte

nirte zwar jene dieser, behauptete aber zugleich, daß jeder Theil seine eigenen Forderungen mache; jene verlange sinnliche Güter, Freude und Lust überhaupt, diese dagegen ein vernünftig gesetzmäßiges Leben; die Einheit unter beyden aber herzustellen, liege außer der Sphäre des Menschen, weil er nur die Kraft habe, vernünftig und gut zu seyn, nicht aber zugleich die, so glückselig zu werden, als er es, seiner Tugend gemäß, fordern dörfe; denn die der Tugend angemessene Glückseligkeit sey von Umständen abhängig, welche außer der menschlichen Herrschaft liegen; und doch können eben so wenig die sinnliche als die vernünftige Natur von ihren Forderungen Etwas nachlassen; jede von beyden habe auf eigene Güter den naturgemäßen Anspruch. Das sittliche Leben geht zwar, nach Kant, als das höchste und edelste, dem sinnlich-frohen voraus, ist aber zugleich die nothwendige Bedingung des letzteren. Da nun die mögliche Vereinigung beyder zur Einheit eines Ganzen außer der Sphäre der menschlichen Kräfte liegt, aber doch zu Stande kommen soll, so gründet er darauf die Ueberzeugung von dem höchsten Wesen, welches, nach seiner Heiligkeit, Allwissenheit, Macht und Güte diese Vereinigung zwar nicht in diesem, aber doch gewiß in einem künftigen Leben bewirke.

Wenn gleich Viele gegen diese Lehre Vieles einzuwenden hatten, und Manche sie aus wichtigen Gründen ganz unhaltbar erklärten *), so blieben doch auch wieder Andere

*) Man lese darüber des Verf. Beyträge zum Studium der Philosophie, als Wissenschaft des All, u. s. w. Die Kritik der Kantischen Philosophie, S. 132 — 165; besonders S. 161 u. 162.

Andere ihre treuen Anhänger, und in den neuesten Schriften über die Sittenlehre kann man noch die Behauptung finden; daß die Sittlichkeit für sich nicht das einzige Gut des Menschen sey, sondern daß zu derselben noch eine ihr entsprechende Glückseligkeit hinzukommen müsse, um den Forderungen seiner ganzen Natur Genüge zu thun. Da wir damit nicht einverstanden seyn können, so müssen wir uns darüber rechtfertigen.

§. 58.

Ohne die Gründe zu wiederholen, welche schon oft gegen diesen Theil der praktischen Philosophie Kant's vorgebracht worden sind, bemerken wir nun noch Folgendes:

1) Wenn die letzte Bestimmung und der höchste Zweck des menschlichen Seyns nur durch vollendete Sittlichkeit und eine von ihr zwar unabhängige, aber ihr doch angemessene Glückseligkeit erreichbar ist, so muß die Selbstheit oder die sinnliche Natur des Menschen ursprünglich einen ganz andern Zweck haben, als die vernünftige; beyde müssen, ihrer Natur nach, entgegengesetzt seyn, und demnach eine verschiedene Richtung nehmen. Denn fände das Gegentheil statt, so müßte, nach dem Verhältniß der Unterordnung des Eigenwillens unter den Vernunftwillen, jener eben in der Herrschaft des letztern seine Befriedigung und Beruhigung finden; sind aber die Güter der Vernunft nicht zugleich die der Selbstheit, sondern strebt diese nothwendiger Weise und kraft ihrer Natur noch nach dem Besitz von andern, deren Erreichung nicht durch den vernünftigen Willen möglich ist, so haben auch beyde ursprünglich entgegengesetzte Zwecke, und sind sich daher selbst entgegengesetzt. Allein

diese Ansicht ist falsch, und widerspricht den ersten Prinzipien aller wahren Erkenntniß; denn Einheit ist der Grundton im Universum, und in allen seinen Theilen; das menschliche Seyn kann davon keine Ausnahme machen. Wären daher die Selbstheit und die Intelligenz ihrer Natur und ihren Bestrebungen nach entgegengesetzt, so könnten sie auch nie vereinigt werden, und die Forderung dazu könnte nicht einmal an den Menschen ergehen.

Wie aber beyde in Gottes Persönlichkeit, die Selbstheit und die Vernunft, nothwendig als Eins gedacht werden müssen; wie Gott nichts als Weises und Gutes thun kann, und darin eben seine Seligkeit besteht, so sind beyde, der Eigenwille und die Vernunft, im Menschen zwar trennbar, aber deswegen nicht entgegengesetzt, (§§. 14. 16. 17.). Der Materie nach will die Selbstheit nichts Anderes, als was auch die Vernunft will; denn letztere kann nur durch jene wirken, und muß sich in ihrem Begehren nach ihr richten (§. 44.), aber rücksichtlich der Form sind beyde ganz verschieden; jene ist ohne diese verstandeslos, ungezähmt; mit sich uneinig, und richtet sich in ihrem Begehren blos nach dem Verhältnisse des Begehrten zu ihrem Gefühle und ihrer verstandlosen Neigung, weil ihr das Licht und die Erkenntniß des wahren Seyns fehlt. Die Vernunft dagegen vermögend, das Herz und Wesen der Dinge zu erforschen, hat lediglich das Zweck- und Naturgemäße vor Augen, und vollbringt Nichts, was nicht mit der ihr eingebornen Erkenntniß des Wahren und Rechten übereinstimmt.

Beyde sind sich also nicht in ihren realen, sondern formalen Bestrebungen entgegengesetzt, und es ist eine nicht zu erweisende Voraussetzung, daß die Sinnlichkeit

nach

nach einer durch das Vernunftleben unerreichbaren Glückseligkeit streben müsse; sie verlangt durchaus nicht Glückseligkeit als ein besonderes Object; sondern sie will herrschend auch nur Einheit in die Natur des Menschen bringen, und folgt darin ihren egoistischen Begierden, welches sie, sich selbst überlassen, nicht anders kann. Sie will herrschen, weil sie eine wirksame Kraft, und nicht, wie in Gott, nothwendig der Vernunft unterworfen ist; räumt ihr nun der freye Geist dieses ein, so so entsteht daraus die falche Einheit im Leben, die Unordnung und Unsittlichkeit.

Da nun auch die Befriedigung des zeitlichen Begehrens, wie die Stillung jeder Sehnsucht, immer eine Art von Lust zur Folge hat, so wird dann fälschlich angenommen, es sey der Selbstheit nothwendig ein besonderer Trieb nach Lust und Vergnügen eingeboren, der mit dem Universalwillen in keiner Verbindung stehe, oder stehen könne. Es ist dieß aber falsch, denn jede Lust ist erst Folge einer irgend wodurch in uns hervorgebrachten Harmonie, sie seye nun täuschend durch Vorherrschen des Eigenwillens, oder wahrhaft durch die Vernunftherrschaft hervorgebracht. Die Befriedigung eines Begehrens erzeugt Lust; daß wir aber gerade dieses oder jenes begehren, kommt her von unserer ursprünglichen Selbstbestimmung, von dem übersinnlichen Seyn unserer Natur. Nun ist es allerdings wahr, daß der Eigenwille, sich selbst überlassen, nur auf die Befriedigung seiner jedesmaligen Begierden, also in sofern auf Lust sieht; allein er soll sich ja nicht selbst überlassen seyn und nicht herrschen, also kann auch von keiner Glückseligkeit die Rede seyn, die für ihn ein ausschließliches Gut wäre. Denn herrscht die Vernunft, so läßt sich nicht einmal ein Grund denken,

neben der Sittlichkeit noch ein von ihr unabhängiges Gut für den Eigenwillen zu gestatten. Dieser ist von nun an für sich nichts; er ist ganz durchdrungen von der Vernunft, und was er immer wollen kann, wird vernünftiger Weise gewollt und vollbracht. Dadurch wird die Harmonie im Menschen erreicht, und der Mensch wird Gott ähnlich, dieß ist der einzig denkbare Zweck der Trennung beyder, daß sie durch Freyheit wieder aufgehoben werde. Damit wird gleichfalls, wie mit jeder Befriedigung eines Begehrens, ein angenehmes Gefühl, eine Lust erreicht, aber eine unendlich höhere, als durch den blos egoistischen Trieb möglich ist; es ist eine unendliche, ståte und unverånderliche Lust, während jede andere momentan und vorübergehend ist; es ist jenes eine Art von Seligkeit, wie wir sie in Gott uns denken müssen, eine allgenügsame, unser ganzes Wesen durchdringende und erwärmende, die man ganz passend durch Seligkeit bezeichnet. Die Gegner unserer Ansicht müssen daher erst beweisen, d. h. aus dem nothwendigen Begriffe der Sinnlichkeit darthun, daß ihr wirklich ein eigenthümliches, von der Vernunft getrenntes Gut zukommen müsse, welches aber bis itzt noch von keinem geschehen ist; sondern alle gehen von der Voraussetzung aus, daß es so seye, und gründen darauf ihren Begriff von dem höchsten Gute des Menschen.

§. 59.

2) Wenn doch für den Eigenwillen ganz eigene Güter bestimmt sind, woher kommt es denn, daß dieselben nicht schon itzt ihm immer zu Theile werden? Wir wollen einmal annehmen, es seye wirklich so, daß der Mensch seine Glückseligkeit erst durch Tugend verdienen solle,

und

und sie müsse ihm ganz nach dem Grade der letzteren zugemessen werden; was kann dann die Gottheit für eine Absicht dabey haben, dieselben dem Menschen in diesem Leben entweder zu versagen, oder dem zuzutheilen, der sie gerade nicht verdient hat? Kann denn ein so ungleiches Verhalten als ein Mittel zur Verklärung des Guten betrachtet werden? Wenn man sagen wollte, Gott versage dem Guten die ihm gebührende Glückseligkeit; und lasse sie bisweilen dem Unwürdigen zukommen, um jenen und diesen auf die Probe zu stellen, so ist dieß gar zu anthropomorphistisch von Gott gedacht, und wird dabey die Allwissenheit Gottes in Anspruch genommen, gleich als wenn es solcher Erfahrungen für ihn bedürfe, um seine Geschöpfe von Grund aus kennen zu lernen. Da der Mensch doch einmal die Tugend nicht üben darf um der Glückseligkeit willen, sondern ihm selbst wegen sie zu lieben verbunden ist, wenn er der letzteren würdig und theilhaftig werden soll, so wäre es gewiß der Weisheit und Gerechtigkeit des unendlichen Wesens angemessener, wenn doch beyde zusammen gehören, die eine der anderen immer zur Begleiterin zu geben, als durch eine widernatürliche Trennung den Menschen stets seines höchsten Gutes zu berauben. Wie viel erhabener und der Vernunft angemessener ist, nach unseren Prinzipien, der unerschütterliche Glaube, daß nach der ewigen Einrichtung der Welt jeder Mensch durch die ihm eingeborne Geisteskräfte eben so ein selbstständiger Schöpfer seiner Sittlichkeit, wie seiner Seligkeit sey, und daß beyde von einander eben so untrennbar seyen, wie Grund und Folge, und daß man schlechterdings nicht eine von der Tugendhaftigkeit getrennte, von irgend etwas Anderem abhängige Glückseligkeit annehmen könne, ohne sich in un-

unnöthige und zugleich unauflösbare Schwierigkeiten zu verwickeln.

Will man aber auch hier, wie bey so vielen andern Gelegenheiten, wieder sagen; die Rathschlüsse Gottes seyen unerforschlich, und wenn wir auch nicht begreifen könnten, weswegen dieses Misverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit statt habe, so müßten wir doch aus Religiösität dasselbe als eine unergründliche Weisheit und Güte Gottes anerkennen, und mit Vertrauen erwarten, daß dieses Räthsel sich für uns einst lösen werde, so können wir nur mit den Worten des Dichters antworten:

Dacht' ich doch! wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwiedern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

Bey solchen Gesinnungen muß man überhaupt alles Philosophiren über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens aufgeben, und nicht ferner behaupten, daß die Philosophie eine Wissenschaft von der Einheit des Göttlichen und Irdischen, des ewigen Wesens aller Dinge und ihrer zeitlichen Erscheinungsweise seye; sondern man muß sie zu einer gemeinen Erfahrungslehre machen, die den Sinn und das Gemüth mit hohlen Meinungen anfüllt, und darein ihre Stärke setzt, die einen nach den andern wieder zu vernichten. Wir dagegen haben entweder gar keinen, oder nur den Begriff von ihr, daß sie uns über alle die Gegenstände, die mit unserer ewigen Bestimmung zusammenhängen, und die uns zur Erkenntniß dargeboten werden, in oder außer uns, befriedigende Aufschlüsse gebe, und in alle Erkenntnisse dieser Art eine nothwendige Einheit und Uebereinstimmung

bringe,

bringe, oder vielmehr diejenige in ihnen erkenne, welche wirklich unter denselben statt findet.

§. 60.

3) Wenn wir auch endlich die Voraussetzung unserer Gegner zugeben, so können wir doch nicht einsehen, warum denn das in der Gegenwart bestehende Misverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit in dem künftigen Leben gerade aufgehoben werden solle? Woher läßt sich dieses auch nur mit Wahrscheinlichkeit folgern? Vielmehr müssen wir auch dann das Gegentheil wahrscheinlicher halten. Denn wenn die Trennung beyder itzt für den Menschen, rücksichtlich seiner sittlichen Bestimmung, worauf doch alles bezogen werden muß, von Gott für nöthig erachtet ward, die sittliche Vervollkommnung aber, selbst nach den Prinzipien unserer Gegner, in das Unendliche fortgeht, und nie ganz erreicht werden kann, so müssen wir auch denken, zum Behufe der fortschreitenden Sittlichkeit sey die Fortdauer jener Trennung auch bey jeder künftigen Existenz nothwendig, so, daß die Uebereinstimmung eben so unmöglich ist, wie die vollendete Sittlichkeit selbst; und in diesem Falle vernichtet sich auch die Voraussetzung, als seye die Glückseligkeit ein von der Tugend unabhängiger und integrirender Bestandtheil des höchsten Gutes. Die Forderung wird man wenigstens gewiß nicht unbillig finden, daß man doch die besonderen Gründe angeben müsse, aus denen man für nothwendig hält, daß das adäquate Verhältniß zwischen Tugend und sinnlichem Wohl in dem künftigen Leben hergestellt werde, wenn man auch zugeben will, diejenigen seyen uns unbekannt, aus welchen es in der Gegenwart noch nicht statt finde.

Eine vorzügliche Ursache der verkehrten Ansicht des Verhältnisses des Wohlseyns zur Tugend scheint auch darin zu liegen, daß man sich nie recht deutlich gemacht hat, was zur vollen Zufriedenheit des Menschen gehöre. Denn weiter, als zur Einigkeit mit seiner ganzen Natur, woraus alle Zufriedenheit erwächst, kann es doch kein Mensch bringen. Es ist schon von Vielen dargethan, und noch von Keinem widerlegt worden, daß nur jenes Gute, welches der Mensch durch sein vernunftmäßiges Leben sich erwirbt, ihm ein unveränderliches und unaustilgbares Vergnügen gewähren könne. Die Erfahrung ist durchaus für diese Behauptung. Man frage nur einen sittlich guten und zugleich an zeitlichen Gütern reichen Menschen, was denn seine Zufriedenheit eigentlich begründe, oder was ihm eigentlich das Leben angenehm mache, seine sittliche Gemüthsbeschaffenheit, oder seine irdischen Güter? — Man sehe nur einen Tugendhelden im Kampfe mit den Widerwärtigkeiten des Lebens, wie seine Zufriedenheit, seine Seelengröße, und sein Muth mit der Schwierigkeit des Kampfes steige, und wie eine unvergleichbare Wonne eben daraus für ihn entspringe.

Man bewundere den seligen Zustand des Frommen, welcher auf den Genuß von allen Annehmlichkeiten des Lebens Verzicht gethan hat, und sich reicher und zufriedner dünkt, als jeder im Ueberfluß lebende Mensch. Die Geschichte aller Zeiten, besonders die des Christenthums, liefert uns zu diesen Behauptungen eine unübersehbare Menge von Beyspielen.

Wären endlich sinnliche Güter noch besondere Gegenstände des menschlichen Begehrens, so wäre es eine Versündigung an der menschlichen Natur, sich dieselben zu versagen, und es gehörte eben so zum tugendhaften Leben,

sie des Vergnügens wegen, d. h. um ihrer selbst willen, zu suchen, wie die übersinnlichen Güter; daß dieses aber für den Menschen nicht möglich sey, ohne ihn mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, ward schon §. 38. bewiesen.

Wir halten daher unsere Ueberzeugung für objectiv gültig, daß das vernünftige Leben das einzige, und deswegen ohne alle Beziehung das höchste Gut für den Menschen seye, und daß die Annahme sinnlicher, von der Tugend ihrem Seyn und ihrer Bedingung nach unabhängiger, dem Menschen aber nothwendiger Güter, für grundlos und falsch müsse gehalten werden.

§. 61.

Der zeitherigen Erörterung gemäß, stellen wir daher den Satz auf: Für den wahrhaft sittlichen Menschen giebt es eben so wenig eine Belohnung der Tugend, oder ein Verdienst, als ein Gebot derselben. Der Sittliche handelt aus Liebe zum Wahren und Guten, und das Bewußtseyn seines Zustandes gewährt ihm die höchste Zufriedenheit und Seligkeit. Denn der Zweck seines Lebens ist die vollkommene Zusammenstimmung seines Eigenwillens und seiner Vernunft, die Unterordnung jenes unter diese; hat er dieses erreicht, so ist die Aufgabe seines Lebens gelößt; er wird dadurch Gott ähnlich sowohl nach seinem Seyn, als nach seiner Genügsamkeit und Seligkeit. Das höchste Ziel aller Vernunftwesen ist ja die Aehnlichkeit mit Gott, oder die vollkommene Vereinigung alles selbstischen Begehrens mit den Forderungen der Vernunft. Wer es so weit gebracht hat, daß es ihm nicht anders möglich ist, als nach seiner Vernunfteinsicht zu handeln, der ist Gott am ähnlichsten. Wie wir uns in Gott keine von seiner Heiligkeit, der sittlichen Einheit aller

aller seiner Vollkommenheiten, unabhängige Seligkeit denken können, eben so wenig können wir es in Beziehung auf den Menschen. Der tugendhafte Mensch, welcher das absolute und unbedingte Gut in sich hat, kann nicht nach etwas Anderem, außer ihm, streben, weil es nichts giebt, das mit dem Guten könnte verglichen, oder ihm gleich gesetzt werden.

Der Glaube an sittliche Verdienste, oder an eine Belohnung der Tugend, setzt auch zum Theil die Meinung voraus, als sey der Mensch nicht schon, vermöge der Idee seines Wesens, verbunden, sittlich zu seyn. Verdienst und Belohnung verhalten sich, wie Grund und Folge; Verdienst aber kann nur dort seyn, wo keine natürliche Verbindlichkeit dazu schon vorhanden ist.

Unserer Ueberzeugung huldigten auch die scharfsinnigsten Denker von jeher; z. B. dem Platon ist die von der Sittlichkeit unabhängige Lust, was der Irrthum im Gegensatz der wahren Erkenntniß ist. Sittlichkeit und das Bewußtseyn derselben sind ihm Elemente des höchsten Gutes; (Gorgias). An einem andern Orte sagt er: „Sollten wir deshalb die unsterblichen Götter unglücklich nennen, weil sie nicht Aecker und Wiesen, Gärten und Landhäuser und prachtvolle Wohnungen haben, wie wir, und sollten wir sie nicht vielmehr selig preisen, weil sie dies alles nicht bedürfen?" — Dem Aristoteles ist das naturgemäße, oder wie er es öfters ausdrückt, das vernünftige Leben, das Ziel alles Handelns; die Lust ist ihm eine nothwendige Folge von der Vollendung jener Handlung. Im I. Buche, 8. Kap. seiner Ethik sagt er: „Das Leben des Tugendhaften bedarf nicht des Vergnügens als eines Zusatzes, welcher der Tugend von außen beygefügt werden muß, sondern es enthält das

Vergnügen als ein Bestandtheil in sich," u. s. w. — Weiter heißt es: „Den Tugendhaften Handlungen kommt das Prädikat des Guten und Schönen eben so zu, als das Prädikat des Angenehmen; in ihnen kommt alles zusammen, die höchste Güte, die höchste Schönheit, und das höchste Vergnügen." — Die Stoiker erkannten die Tugend als die einzige Quelle aller Zufriedenheit, das Böse dagegen hielten sie für die einzige Ursache aller Unseligkeit und innern Verdammniß. — Dem Aristoteles ist ähnlich Spinoza, dem die Lust der Uebergang in den Zustand einer größeren Kraft ist, verbunden mit dem Gedanken daran, und dem Bewußtseyn dieses Gedankens; Gefühl, Gedanke und Bewußtseyn, alles in Einem ungetrennt.

Fünf:

Fünfter Abschnitt.

Betrachtung der Sittlichkeit nach ihren besonderen Erscheinungen im Leben.

§. 62.

Bis hieher wurden das Wesen und die Erscheinung der Sittlichkeit blos im Allgemeinen bestimmt; es ist nothwendig, dieselben auch im Besonderen zu betrachten, und anzugeben, was sich wissenschaftlich darüber festsetzen läßt. Auch hierüber sind selbst unter denen, welche in den Prinzipien übereinstimmen, die Ansichten und Meinungen so getheilt, und die Untersuchung selbst ist mit so vielen Schwierigkeiten verbunden, daß wir weder hoffen können, jene zu vereinigen, noch diese ganz zu beseitigen. Wir wünschen daher, daß man auch diesen Theil nur als einen muthigen Versuch, die Lösung der hieher gehörigen Aufgaben anzudeuten, anerkennen möge. Die meisten neueren Sittenlehrer halten sich in dieser Rücksicht an das Herkommen und die öffentliche Meinung, und berühren sehr selten die Hauptsachen, von deren vollkommenen Erkenntniß doch die Bestimmung des Einzelnen gänzlich abhängt. Als die verdienstvollste Bemühung um diesen Theil der Ethik erkennen wir Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre; einige Andere wurden dadurch schon veranlaßt, bey der

Bearbeitung der Sittenlehre einen von den zeither gewöhnlichen verschiedenen Weg einzuschlagen. Bey der gegenwärtigen Arbeit folgen wir den gleich Anfangs zu Grunde gelegten Ideen; und der Kenner wird ohne ausdrückliche Erwähnung leicht ermessen, in welchen wesentlichen Punkten wir von den Forderungen und Behauptungen anderer Sittenlehrer abweichen.

§. 63.

Die Sittenlehrer theilen ihre Wissenschaft gewöhnlich ein in einen reinen und angewandten, oder in einen allgemeinen und besondern Theil. Jener enthält die allgemeinen Bedingungen alles sittlichen Handelns, ohne Rücksicht auf die besonderen Zustände der handelnden Personen und ihre Verhältnisse zu nehmen; die sittliche Natur der Menschheit, und die allgemeinen Probleme des sittlichen Seyns werden hier bestimmt, ohne besondere Anwendung auf das Leben der Individuen; letzteres ist der Vorwurf der angewandten oder speziellen Ethik, die sich eben beschäfftigt mit der bestimmten Beziehung des allgemeinen Theiles auf die besondere Natur der Menschen, und ihre zeitlichen Verhältnisse.

Diese Ansicht und Behandlung hat die Sittenlehre mit allen übrigen Wissenschaften gemein, in welchen durchaus vorerst das Allgemeine und Besondere getrennt, unterschieden, und dann wieder mit einander verbunden werden müssen. Der Grund davon liegt in der einzig möglichen Weise, nach welcher wir die Natur der Dinge wissenschaftlich durchschauen und begreifen können. Denn um einen Gegenstand vollkommen zu erkennen, muß man ihn nach seiner Individualität, oder nach seiner besonderen Beschaffenheit sowohl, als nach seiner Verbindung mit

den übrigen Dingen und mit der Ureinheit erkennen. §. XXIII. der Einleit.). Das den Zusammenhang eines Gegenstandes mit anderen, oder auch mit der Ureinheit Begründende nennt man das Gemeinsame oder Allgemeine; das ihnen aber besonders Zukommende das Eigenthümliche derselben.

In allen Dingen, es seyen physische oder geistige, findet daher eine nothwendige Vereinigung des Allgemeinen mit dem Besondern, eine Durchdringung des letztern von dem ersteren statt.

Wäre es uns möglich, wissenschaftlich im Besonderen zugleich das Allgemeine, und umgekehrt, im Allgemeinen das Besondere, zu erkennen, wie dies bey genialen und begeisterten Künstlern, obgleich größtentheils mehr auf eine bewußtlose als bewußte Weise der Fall ist, so hätten wir nicht nothwendig, beyde vorerst in der Abstraction zu trennen, um sie einzeln für sich kennen zu lernen, und sie dann wieder, mittelst der productiven Einbildungskraft, unter der Anleitung des Verstandes zu verbinden. Denn alles wissenschaftliche Streben ist auf die Erkenntniß bestimmter Gegenstände gerichtet; diese aber können ihrem ganzen Seyn nach nur dann begriffen werden, wenn man in ihnen die Einheit des Allgemeinen und Besonderen erkennt, weil diese eben ihr Wesen ausmacht. Allein dieß ist einmal das Loos der Wissenschaft, daß sie, um sich eines Gegenstandes vollständig zu bemächtigen, denselben zuerst in seine Bestandtheile auflösen, und dieselben wieder zur Einheit des Ganzen zusammensetzen muß. Der Verstand muß daher zum Behufe der wissenschaftlichen Erkenntniß das Allgemeine von dem Individuellen sondern, und beyde für sich, dann aber wieder in ihrer Vereinigung betrachten.

§. 64.

§. 64.

Die Erkenntniß des Allgemeinen an den Dingen nennt man den Begriff; die des Besonderen, als eines solchen, aber die Anschauung; die vollständige Erkenntniß eines Gegenstandes ist daher bedingt durch dessen Anschauung und Begriff, und die Erkenntniß der Einheit beyder kann man die Idee desselben nennen.

Will man daher die Idee des sittlich Guten nach ihren besonderen Erscheinungen im Leben erkennen, so muß man sowohl ihre einzelnen Erscheinungsweisen für sich betrachten, als auch ihr Allgemeines oder die Begriffe aufsuchen, wodurch die einzelnen Erscheinungen unter sich, und mit der Idee der Sittlichkeit zusammenhängen.

Die ethischen Begriffe vermitteln daher die Verbindung der Grundidee mit den besonderen sittlichen Aeußerungen. Will man demnach die Erscheinungsweise der ursprünglichen sittlichen Einheit wissenschaftlich bestimmen, so muß man vor allem die Begriffe kennen, wodurch ihre Erkenntniß bedingt ist. Es fragt sich nun, wie gelangt man zu ihrer Erkenntniß, und wie verhalten sie sich sowohl zu der Idee der Ureinheit aller sittlichen Aeußerungen, als auch zu den einzelnen Handlungen und Thaten des Lebens?

§. 65.

Wir werden uns aller wahren Begriffe erst bewußt durch die Wahrnehmung der Gegenstände, worauf sie sich beziehen, und deren Einheit sie bilden; ihrer Möglichkeit und objectiven Realität nach aber sind sie bedingt durch den Geist, den Sitz aller Ideen, und den Spiegel alles Seyenden. Allein, wenn gleich die Möglichkeit

aller objectiven Begriffe ursprünglich dem Geiste wesentlich ist, so können wir doch erst zu ihrem Bewußtseyn gelangen durch die Anschauung der in der Erscheinungswelt ihnen entsprechenden Gegenstände. Des Urbildes wird man sich zuerst im Gegenbilde bewußt, und den rationalen Begriffen (der Erkenntniß der Dinge in Ideen) gehen die empirischen, als Bedingungen des Bewußtwerdens jener, voraus.

Die Erkenntniß der ethischen Begriffe ist daher gleichfalls bedingt durch das wirkliche sittliche Leben, welches als der Inbegriff einer Unendlichkeit von möglichen Handlungsweisen, durch die ethischen Begriffe in Verbindung gebracht wird mit der Idee und dem wirkenden Prinzip aller Sittlichkeit.

Diese Begriffe sind Erzeugnisse der Uridee des Guten in ihrer Beziehung auf das wirkliche Leben, und stehen in der Mitte zwischen dem Prinzip und der unendlichen Vielheit der Handlungsweisen.

§. 66.

Alle wahren Begriffe entsprechen dem objectiven Seyn der Dinge in der Natur sowohl, als in der Menschenwelt; sie sind für die Erkenntniß das, was das objective Band in einer Vielheit von Erscheinungen ist. Wie nun die physische Welt wieder ein Innbegriff vieler besonderer Einheiten ist, deren jede ein eigener ihr Wesen bezeichnender Begriff entspricht, eben so verhält es sich mit der Geisterwelt, in welcher die verschiedenen Charaktere und möglichen Handlungsweisen eigene Sphären bilden; das Mannigfaltige einer jeden dieser Sphären wird durch ein gemeinsames Band, ihren Begriff, und alle zusammen werden wieder durch umfassendere Begriffe zur

Einheit eines Ganzen, der sittlichen Menschenwelt verbunden.

Die Begriffe sind die Urideen selbst in besonderen Formen; denn die absolute Einheit offenbaret sich auf unendliche Weise; (§. 11.) jeder dieser Weisen entspricht eine endlose Vielheit einzelner Dinge, und jede Weise des Seyns ist für die Erkenntniß ein Begriff.

Jeder Begriff hat seinen Umfang, zu welchem er sich als Einheit verhält; er ist das Band unter einem bestimmten Vielen. Es giebt daher eine Vielheit von Begriffen, welche wieder durch höhere Begriffe zur Einheit verbunden sind, und so giebt es Begriffe welche die letzten und höchsten Einheiten von allen ethischen Begriffen sind. Denn die sittliche Welt, welche durch die Schöpferkraft des Menschen hervorgebracht wird, ist, wie die physische, ein Ganzes unendlich vieler einander untergeordneter Einheiten, welche alle zuletzt gegründet sind in dem Prinzip alles sittlichen Seyns.

Wenn nun eine besondere wissenschaftliche Ethik möglich ist, so müssen alle ethischen Begriffe bis zu denen der individuellen Handlungen herab aufgesucht und in ihrer nothwendigen Verbindung unter einander dargestellt werden; ob und wie dies möglich sey, wird die folgende Erörterung zeigen. Vorerst müssen wir diejenigen Begriffe aufsuchen, welchen, als Gattungsbegriffe, alle übrigen untergeordnet werden können.

§. 67.

Die ethischen Begriffe sind das Band zwischen der Uridee des Guten und ihren individuellen Erscheinungen. Man kann nun zwey Wege wählen, zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, man geht entweder, sobald man sich der

Ur-

Uridee im Bewußtseyn bemächtigt hat, welches immer das Erste und Nothwendigste ist, von einzelnen Handlungen aus, vergleicht sie unter einander, um die ihnen entsprechenden Begriffe zu finden, und in diesen dann wieder das höhere Gemeinsame zu erforschen, bis man zu den höchsten Begriffen gelangt, welche alle anderen unter sich enthalten, und die Verbindung der Uridee mit dem wirklichen Leben vermitteln; oder man kann von der Idee des Guten unmittelbar ausgehen, und nach ihren möglichen Beziehungen zum sittlichen Leben die Begriffe bestimmen, wodurch sie in die Wirklichkeit eingeführt wird. In beyder Rücksicht muß man zu dem nämlichen Resultate gelangen.

Geht man, um diese höchsten vermittelnden Begriffe zu finden, von der Uridee aus, und betrachtet sie in der Beziehung zu den sittlichen Erscheinungen, so kann sie in dreyfacher Rücksicht genommen werden; a) rücksichtlich der Kräfte, durch welche sie sich realisirt; b) rücksichtlich der bestimmten durch sie möglichen Handlungen; und endlich c) in Ansehung des durch sie wirklich Vollbrachten. Jeder dieser Ansichten entspricht ein Begriff, welchem gemäß die gesammte sittliche Welt kann aufgefaßt werden.

Das Nämliche ergiebt sich, wenn man von den einzelnen Handlungen ausgeht. Denn in jedem sittlichen Act kommen immer alle drey Beziehungen vor, und sind in ihm untrennbar. Man kann daher die Gesammtheit der sittlichen Aeußerungen, d. h. die ganze ethische Welt, nach einem jeden der dadurch möglichen drey Begriffe auffassen, und wissenschaftlich bestimmen.

Diese drey Begriffe sind — Tugend — Pflicht — und sittliches Gut.

§. 68.

Die ganze sittliche Welt kann 1) betrachtet werden unter der Form der **Tugend**, welche nichts anders als die entschiedene Herrschaft der Vernunft über die Selbstheit bezeichnet. Man kann sie auch nennen die ungetheilte sittliche Kraft, wodurch die guten Thaten und Werke des Menschen hervorgebracht werden. Sieht man daher auf das Organ des sittlichen Lebens, so muß die durch dasselbe wirksame Idee des Sittlichen als Tugend bezeichnet werden. Denn das empirische sittliche Leben entwickelt sich aus der das ganze Leben bestimmenden Einheit, welche man eben die Tugend des einzelnen Menschen nennt. Diese Kraft ist ein untheilbares Ganze, die, wenn sie im Menschen wirkt, sein ganzes Seyn beherrscht, welches daher nach seinem ganzen Umfange, dieser Form gemäß, aufgefaßt, und darnach bestimmt werden kann.

Die Tugend jedes Menschen entspricht der Idee seines Charakters, und demnach dem Ideal seiner möglichen Vollkommenheit; denn aus dem sittlichen Grundtriebe eines jeden Menschen geht das Ideal seiner Vollkommenheit hervor, oder jener Trieb ist vielmehr das Ideal selbst. Da nun das ganze sittliche Leben eines Menschen nichts anders ist, als eine Entfaltung seiner Idee, so muß jenes auch nach dieser durchaus bestimmbar seyn.

§. 69.

Die zweyte Form, unter welcher die Sittlichkeit aufgefaßt werden kann, ist der Begriff der **Pflicht**, welcher das Sittliche in Beziehung auf das **Gesetz** bezeichnet; das Gesetz aber bezieht sich unmittelbar auf die

That, und jede Frage nach der Pflicht ist eine Frage nach dem Sittlichen in einer bestimmten That. Die Bestimmung der ethischen Sphäre nach dem Pflichtbegriff ist in gewisser Beziehung entgegengesetzt der Auffassung derselben unter der Form der Tugend; diese drückt die Gesinnung aus, jene die That, auf welche sich die Gesinnung bezieht, oder welche durch die Gesinnung bewirkt werden soll. Die Pflicht verhält sich zu der Tugend, wie die Folge zu ihrem Grunde; denn aus der Idee der Vollkommenheit eines Menschen, oder aus seinem tugendhaften Triebe, geht sein Gesetz, und aus diesem seine äußere geordnete Lebensweise hervor. Das seiner Idee oder seinem Charakter entsprechende Gesetz bestimmt eben seine Pflichten im zeitlichen Leben. Die Idee eines Menschen verhält sich zu dem ihm entsprechenden Gesetze, wie eine wirksame Kraft zu der Formel, durch welche ihre Aeußerungen bezeichnet werden.

Daß das ganze sittliche Leben eben so gemäß dem Begriffe der Pflicht, wie nach dem der Tugend könne bestimmt werden, läßt sich aus dem nothwendigen Verhältnisse der in dem Menschen wirksamen Idee oder sittlichen Kraft zu ihrer Erscheinung einsehen. Denn jene kann nur gedacht werden als wirkend, als den ihr durch die äußeren Verhältnisse des zeitlichen Lebens dargebotenen Stoff bildend und ihrer Natur gemäß gestaltend; ohne diese nothwendige Verbindung des Inneren mit dem Aeußeren erscheint jenes als etwas Todtes, und demnach seinem eigenen Begriffe Widersprechendes. Die sittliche Kraft, oder das individuell wirksame Prinzip in jedem Menschen steht daher in nothwendiger Beziehung zu gewissen durch dasselbe möglichen Aeußerungen, welche, der Form der Wirksamkeit jenes Prinzips gemäß bestimmt,

Pflichten heißen. Das gesammte sittliche Leben der Individuen läßt sich daher auch bestimmen nach dem Begriffe der Pflicht.

§. 70.

Die dritte Gestalt der ethischen Idee, unter welcher sie ihre Herrschaft im Leben kund thut, und nach welcher die gesammte Sittlichkeit kann aufgefaßt werden, ist das, was man ein ethisches Gut nennt; ein solches aber ist alles durch den Tugendhaften Gewirkte; alle Erzeugnisse des sittlichen Handelns sind in dieser Beziehung Güter. Da nun durch die ethische Wirksamkeit der Menschheit im Ganzen eben so eine sittliche Welt hervorgebracht werden soll, wie durch die bildende Kraft der Natur, die unsern Sinnen vorliegende Aussenwelt erzeugt wird, und man den Inbegriff der letzteren sinnliche oder physische Güter nennt; so werden die durch erstere wirklich gewordenen Werke mit Recht als sittliche Güter bezeichnet.

Wie sie nun die Kraft, die durch sie zu vollbringende That, und das vollbrachte Gute, von einander unterscheiden, so sind auch ihre Begriffe von einander verschieden. Der Möglichkeit des Seyns nach sind die Pflichten und Güter zwar bedingt durch die sittliche Kraft, und in so fern sind es auch ihre Begriffe; allein jeder bezeichnet doch eine eigene Form, unter welcher die Idee der Sittlichkeit erscheint, und in so fern sind sie auch wieder als Begriffe von einander unabhängig. Von den beyden ersteren ist es schon gezeigt; rücksichtlich des Begriffes der Güter läßt sich dieses eben so leicht einsehen. Denn dieser, bezeichnend das durch die sittliche Kraft Bewirkte, ist weder enthalten unter dem Begriffe der Tugend, noch unter dem der Pflicht; dem letzteren ist er nicht gleich

setzen, wohl aber könnte man umgekehrt den Begriff der Tugend dem des Gutes unterordnen, und in so fern die Tugend ein Gut nennen. Allein, es ist hier nicht die Rede von der Tugend, als einer erworbenen Fertigkeit im sittlichen Handeln, sondern von der Kraft, mit welcher diese erst erworben wird. Der Begriff des Gutes fordert die Darstellung des Sittlichen, der der Tugend geht blos auf die sittliche Kraft, als solche, und der Pflichtbegriff bezeichnet die Wirkungsweise der Kraft in Beziehung auf den dargebotenen und zu bildenden Stoff. Daraus ist die Verschiedenheit, wie die Einheit derselben in der Idee unverkennbar.

§. 71.

Wenn nun die Wissenschaft bey ihrem Streben das Allgemeine mit dem Besonderen zu verbinden, sich dieser vermittelnden Begriffe bedienen will, so kann sie den einen oder den anderen ihrer Darstellung zu Grunde legen; welchen sie aber auch wähle, dessen Form angemessen muß sie das ganze ethische Gebieth bearbeiten. Allein diese eben aufgefundenen Begriffe drücken nichts weiter aus, als die allgemeinen Formen, unter denen das Sittliche kann aufgefaßt werden, oder, unter denen die Uridee des Sittlichen in die Erscheinung eintritt; sie bezeichnen blos das Gemeinsame einer unendlichen Vielheit von besonderen Erscheinungen, diese selbst aber werden in ihnen nicht erkannt; soll dieß nun geschehen, so müssen nicht nur die jedem Gattungsbegriffe untergeordneten Artbegriffe, sondern auch die den letzteren entsprechenden Begriffe der individuellen Gegenstände aufgefaßt werden, damit man auf diese Weise eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem ganzen sittlichen Gebiethe erhalte.

Wie gelangt man nun von dem Gattungsbegriffe zu den ihm untergeordneten besonderen Begriffen? letztere lassen sich nicht analytisch aus jenem ableiten, weil die besonderen Eigenschaften derselben eben von dem Inhalte des ersteren ausgeschlossen sind; man muß das Besondere also für sich kennen lernen, und dieses geschieht durch Hülfe der Erfahrung. Denn jede philosophische Erkenntniß besonderer Gegenstände ist bedingt durch sinnliche Wahrnehmungen und durch ihre Deutung nach den Ideen der Vernunft, mittelst des Verstandes. Darin besteht eben die dialektische Kunst des Verstandes, daß er den von den Sinnen dargebotenen Stoff unter der Leitung der Vernunft sowohl nach seiner Besonderheit als nach seinem Zusammenhange mit anderen Gegenständen und mit der Uridee des Wahren einsieht.

Um daher eine ganz spezielle wissenschaftliche Sittenlehre zu geben, muß man die möglichen besonderen sittlichen Erscheinungen in der Wirklichkeit vorerst kennen lernen, und dieselben dann, mittelst der ihnen entsprechenden Begriffe, in einen systematischen Zusammenhang bringen. Vielfache Untersuchungen müssen der Ausführung einer solchen Arbeit vorausgehen, um z. B. auch nur die Begriffe von einzelnen Handlungen bestimmt aufzufassen; denn alsdann kann man erst unter mehrern derselben das Gemeinsame, d. h. die höheren Begriffe, auffinden, bis man endlich unter allen die Verbindung einsehen kann.

Weit entfernt, hier eine solche Ethik zu liefern, wozu wir uns bis itzt noch außer Stand fühlen, soll vielmehr nur gezeigt werden, was geleistet werden müßte, um den Forderungen der Wissenschaft zu entsprechen, wie wenig bis itzt zu diesem Behufe noch geschehen, und

welche Grenzen der Wissenschaft durch die Natur der Sache gesteckt seyen.

§. 72.

Um eine Wissenschaft nach irgend einer Idee oder einem Grundbegriffe darzustellen, bedient sich der Verstand, nachdem er die dazu gehörigen Materialien aufgefunden, einzeln geprüft und bestimmt hat, der Ein- und Abtheilung derselben nach dem Verhältnisse des Grundbegriffes zu den Artbegriffen, und dieser unter einander. Was muß nun die Wissenschaft leisten, um die spezielle Ethik nach einem der oben angegebenen Begriffe darzustellen? Wir wollen in Beziehung auf einen jeden dasselbe in möglichster Kürze bestimmen.

Will man die Ethik nach dem Begriffe der Tugend bearbeiten, so muß man die sittliche Kraft vor Augen haben, von welcher alle Tugend nur die Erscheinung ist. Was bildet aber nach diesem Begriffe die Vielheit, oder die Mannigfaltigkeit des sittlichen Lebens? denn in jeder besonderen Wissenschaft müssen diese beyden, Einheit und Vielheit, immer in Beziehung auf einander betrachtet werden.

Die Tugend, als sittliche Kraft, ist in jedem Menschen ein untheilbares Ganze, und bezeichnet die Einheit im Verhältnisse auf die einzelnen Handlungen; rücksichtlich der Gegenstände läßt sie sich nicht eintheilen, worauf sie sich als Gesinnung und wirkende Kraft bezieht, sondern die Eintheilung müßte sich lediglich auf den Begriff der Gesinnung selbst beziehen. Jede Gesinnung als herrschende Denkart und bestimmte Einheit in jedem Individuum aber kann ihrer Natur nach keine Spaltung oder Eintheilung zulassen, weil dieser Trieb, der Mittelpunkt

alles zeitlichen Lebens, von dem aus alle Handlungen bestimmt werden, in sich einfach ist; darauf gründet sich der Spruch der Stoiker, daß in jeder vollkommenen Handlung alle Tugenden wirksam seyen, und daraus läßt sich allein die bey den älteren und neueren Sittenlehrern vielfach berührte Frage beantworten: giebt es nur eine oder viele Tugenden? Sofern die Beantwortung derselben unserm Zwecke fröhnt, soll ihrer hier auch Erwähnung geschehen.

§. 73.

Wenn von einer Vielheit der Tugenden die Rede ist, so werden fast immer die durch die sittliche Kraft möglichen einzelnen Handlungen und Thaten darunter verstanden; in diesem Sinne spricht Kant sogar von Tugendpflichten, und in demselben muß auch die oben aufgeworfene Frage beantwortet werden.

Die Frage nach der Einheit und Vielheit der Tugenden gehört zu der allgemeinen Untersuchung von dem Einen und Vielen, oder zu der Art, wie die Ideen sich im Besonderen offenbaren. Die Einheit, als wirkende Kraft, ist nie ohne eine ihr entsprechende Vielheit, und diese muß immer als eine nothwendige und unmittelbare Folge von jener angesehen werden; beyde können nicht abgesondert existiren; es läßt sich also auch keine von der andern in der Erkenntniß trennen. Denn die Einheit ist nicht ein todter Begriff, welcher nur das Gemeinschaftliche von einem Vielen bezeichnet, sondern sie ist Kraft und Leben, aus welchem das Mannigfaltige nothwendig hervorgeht; die Einheit offenbaret ihre Realität und Fülle durch die Mannigfaltigkeit.

Der

Der Charakter eines Menschen ist eine geschlossene und bestimmte Einheit, aus welchem alle seine Handlungen mit sittlicher Nothwendigkeit folgen. Man kann daher vor ihm sagen, daß er nur eine, so wie daß er viele Tugenden besitze, je nachdem man auf die alles Einzelne bestimmende Einheit oder auf die dadurch bestimmte Vielheit sieht.

Mehrere Sittenlehrer, unter diesen Kant und Fichte, haben bey der Erörterung des Wesens der menschlichen Sittlichkeit zwar auch die sittliche Einheit zum besonderen Gegenstande ihrer wissenschaftlichen Forschung gemacht; allein sie dachten sich darunter nicht eine wirksame Kraft, sondern einen bloßen Begriff, welcher das Allgemeine oder Gemeinsame der sittlichen Handlungen bezeichnen sollte. Allein dadurch kommt nicht erst Einheit in die Handlungsweise des Menschen, daß er nach einem Begriffe mit Willkür seine Handlungen leitet, sondern die wirksame Einheit ist ihm das ursprüngliche, das beseelende Prinzip, aus welchem alles Wollen und Begehren erst hervorgeht. Es herrscht in eines jeden Menschen Lebensweise eine Uebereinstimmung, weil die Einheit in ihm etwas Ursprüngliches ist, nicht weil er mit Willkür nach einem selbst geschaffenen Begriffe sie erst erzeugt.

§. 74.

Wenn in der angeführten Bedeutung von einer Mehrheit der Tugenden gesprochen wird, so werden sie verwechselt mit den Pflichten und sittlichen Gütern, welches nicht seyn darf. Nimmt man den Begriff Tugend nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit, so muß man behaupten, daß jeder Mensch, wie dessen Charakter jeder-

zeit

zeit nur einer ist, auch nur eine jenem entsprechende Tugend besitzen könne. Daher begreift Spinoza alle Tugenden unter dem Namen der Tapferkeit, der Stärke der Gesinnung, seiner Ueberzeugung überall getreu zu handeln. Die Tugend, als sittliche Kraft, läßt also in Beziehung auf einen Menschen keine Eintheilung zu. Sieht man aber auf die Gattung, so gestattet der Tugendbegriff allerdings eine Eintheilung, nämlich rücksichtlich der individuellen Charaktere der Menschheit. Die Tugend ist zwar in jedem Menschen ein untheilbares Ganze; aber in jedem ist sie auf eigene Weise gestaltet, und in dieser Beziehung läßt sich der Tugendbegriff allerdings eintheilen. Denn die Idee der Menschheit, als Inbegriff aller möglichen sittlichen Vollkommenheiten, offenbaret ihre Unendlichkeit durch die Vielheit der Menschen-Individuen eben so nach einem gesetzmäßigen Typus, wie die Idee der Natur. Wie man nun vielfach sich bemüht hat, gemäß der gesetzmäßigen Stufenfolge der Entwickelungen der Naturvollkommenheiten die Produkte der Natur zu klassifiziren und einzutheilen, gerade so mußte es auch mit den Virtualitäten des Menschengeschlechts möglich seyn, wenn man einmal den Typus seiner Entfaltung aufgefunden hat. Nur in dieser Beziehung kann von einer Vielheit der Tugenden die Rede seyn. Denn nicht alle Menschen sollen oder können nach Einem Ideal der Vollkommenheit streben; in den verschiedenen Menschen ist dieses Ideal auf eigene Weise modifizirt, so, daß alle Menschen nur der Idee entsprechen können, welche der Menschheit zu realisiren vorgelegt ist. Die Idee der Menschheit im Ganzen verhält sich zu der jedes Individuum, wie Einheit zur Vielheit. Wer nun die Sittenwelt nach dem Begriffe der

Tugend

Tugend bearbeiten will, muß das Gesetz auffinden, nach welchem die Uridee der Menschheit zu einer Vielheit untergeordneter Ideen wird.

Da die jedem Menschen eingeborne Idee sowohl dessen Tugend als Pflichten bestimmt, so läßt sich daraus erkennen, wie wichtig es für die wissenschaftliche Behandlung der Ethik sey, die möglichen individuellen Menschen-Charaktere nach einem Prinzip aufzufinden; indem davon allein die richtige Bestimmung der einzelnen Charaktere, und die Würdigung der menschlichen Handlungen abhängt. Denn alle Verschiedenheit in den Charakteren und Handlungen ist vorerst bedingt durch die ursprünglichen Individualitäten selbst. Bis itzt besitzen wir noch keine Sittenlehre, welche diesen Forderungen entspricht, und wenn sich zeigen läßt, daß ihnen gar nicht Genüge geleistet werden könne, so wäre auch die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen speziellen Ethik dargethan.

§. 75.

Da die absolute Einheit in jeder Form ihrer Selbstoffenbarungen einen gewissen gesetzmäßigen Typus einhält, so läßt sich mit Gewißheit voraussagen, daß auch die Idee der sittlichen Selbstständigkeit auf eben die Weise eine Vielheit werde, und daß diese besondere Form der Entfaltung in eine Mannigfaltigkeit, der allgemeinen Form aller Offenbarungen, entsprechen müsse.

Allein der Wissenschaft ist es nur möglich, die allgemeinen Formen der Offenbarung der absoluten Einheit zu bestimmen; sie kann nur die Grundverhältnisse alles Besonderen, nicht aber die speziellen Modifikationen derselben a priori erkennen. So verhält es sich mit der

Natur- und der Geisterwelt. In jener kann sie nur die allgemeinen Gesetze angeben, nach welchen alle Dinge als Erscheinungen existiren können; die Erkenntniß der ganz besonderen Formen aber ist nur möglich durch unmittelbare sinnliche Anschauungen, welche dann durch Hülfe des Verstandes in Verbindung gebracht werden mit den allgemeinen Gesetzen. Nicht anders kann es sich verhalten mit den menschlichen Individualitäten. Die allgemeinen Reihen, in welche die Gattung mittelst ihrer Individuen sich theilt, müssen sich wissenschaftlich erkennen lassen; da nun jede Reihe in sich wieder unendlich ist, wie z. B. in der Natur das Mineral- Pflanzen- und Thierreich, diese aber nur durch die Erfahrung wahrgenommen, nie aber ganz erschöpft werden können, so ist auch keine vollständige und allgemeingültige spezielle Tugendlehre möglich; d. h. es lassen sich unmöglich alle individuellen sittlichen Anlagen der Menschen, und die ihnen angemessenen Handlungsweisen (Tugenden) bestimmen; sondern jedes Individuum müßte für sich zu einem eigenem Gegenstande der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht, und seiner ursprünglichen Natur gemäß die ihn mögliche Tugendhaftigkeit bestimmt werden. Da dieses vollkommen zu thun nur einem jeden Menschen selbst zusteht, so ergiebt sich auch hieraus die von der sokratischen Schule geforderte Nothwendigkeit der Selbstkenntniß. Es kann sich Niemand nach einer Sittenlehre kennen lernen; es ist dieß vielmehr jedes Menschen eigenthümlichste Angelegenheit. Die Wissenschaft kann immer nur das Allgemeine, nie das ganz Besondere nach seiner Vollständigkeit angeben; sie kann also auch nicht die durch keine Zahl erreichbare Vielheit der menschlichen Individualitäten auffinden, um dadurch den Umfang aller Tugenden zu bestimmen. Es

Es ist also keine erschöpfende spezielle Tugendlehre möglich, sondern rücksichtlich des Besonderen muß man die Charaktere durch Erfahrung kennen lernen, und darnach die ihnen angemessenen Tugenden bestimmen.

§. 76.

Die allgemeinen Formen alles Tugendlebens aber aufzufinden, gemäß den allgemeinen Gesetzen alles Seyns, kann wohl so schwer nicht seyn. Die Abtheilung der Menschen nach den Temperamenten bey den Psychologen deutet darauf hin, und neuere Physiologen haben einen qualitativen Unterschied der Individualitäten in den möglichen Verhältnissen des sensiblen Systems zu dem vegetativen aufgesucht, je nachdem das eine oder andere überwiegt, oder beyde im Gleichgewichte sind. Die einzig wissenschaftliche Methode aber, die besonderen Formen zu bestimmen, welchen die menschlichen Individualitäten entsprechen, ist die Abtheilung derselben nach den allgemeinen Formen aller Offenbarung der absoluten Einheit. Dieser gemäß theilt sich das Menschengeschlecht vor Allem in drey Klassen, a) in solche welche mehr dem Ideellen, b) die mehr dem Reellen angehören, und c) in solche, in welchen soviel möglich die Einheit beyder ausgedruckt ist. Daher giebt es Menschenklassen, die eine Vorliebe zu einem inneren und geistigen Leben haben, andere, die mehr nach Außen streben, und endlich solche, welche beydes mit einander vereinigen. Diese drey Lebensformen sind die allgemeinen Formen aller menschlichen Individualitäten. Jede aber zerfällt nach dem nämlichen Typus wieder in eine Duplizität, wovon sie die Einheit ist. Darauf gründet sich die naturgemäße Eintheilung der Stände in einem vernünftig eingerichteten Staate.

Wie

Wie aber eine jede Form wieder eine Unendlichkeit von Modifikationen in sich begreift, so kann auch jeder Stand unendlich viele Individuen in sich fassen, die, obgleich eine Art bildend, doch wieder unendliche Verschiedenheiten in sich darstellen, welche man nicht durch bloße Begriffe, sondern lediglich in der Anschauung kennen lernen muß. Da nun jede dieser Individualitäten, vermöge ihrer Idee, sich selbst das Gesetz ist, so läßt sich wohl begreifen, daß es für die Wissenschaft unmöglich sey, eine allen Menschen adäquate spezielle Tugendlehre auszuführen. Es ist schon eine große und schwere Arbeit, die Begriffe der allgemeinen Menschenklassen, dann der in einem Staate möglichen Stände, und die ihnen entsprechenden Tugenden zu bestimmen, und eine spezielle Ethik hat sehr viel gethan, wenn sie dieses leistet; noch ungleich schwieriger aber ist es, die Individualität eines Standes-Mitgliedes so zu erkennen, daß man wissen könnte, auf welche besondere Weise dasselbe die Idee seines Standes zu realisiren hätte. Jeder lerne sich selbst kennen, und strebe dann, die Idee, wovon er ein individuelles Exemplar ist, auf die ihm mögliche Art im Leben auszudrucken.

§. 77.

Nimmt man den Pflichtbegriff, um mit ihm als ersten seiner Art und als allgemeiner Bezeichnung des Sittlichen alle Handlungen zu bestimmen, so hat man zwar nicht die Schwierigkeiten, wie bey dem Tugendbegriffe, weil die Pflicht sich auf die sittlichen Thaten bezieht, wo man einen vielfachen und verschieden eintheilbaren Stoff vor sich hat; allein es kommen wieder andere zum Vorschein, welche die Darstellung einer speziellen Pflichtenlehre nicht weniger drücken. Denn sobald

bald man von dem Allgemeinen zu dem Besonderen fortschreiten will, um die individuellen Pflichten zu construiren, so kommt man in den nämlichen Fall, als bey der Bestimmung der individuellen Tugenden, oder wie in der Naturwissenschaft bey der Aufzählung der einem Artbegriffe entsprechenden Modifikationen der individuellen Produkte.

Aus der Tugendkraft oder Idee eines jeden Menschen geht für ihn zuerst das Gesetz seines zeitlichen Lebens hervor; das Gesetz bezieht sich zunächst auf die dadurch bestimmbaren Handlungen, welche eben Pflichten genennt werden. Denn jede Pflicht bezeichnet das Sittliche in einer bestimmten That. Der Pflichtbegriff erhält daher seinen Inhalt und seine Bestimmung durch das Gesetz und durch die Handlung, worauf er soll angewendet werden. Bey der Darstellung einer Sittenlehre nach dem Pflichtbegriffe muß daher sowohl auf die Individualität der Subjekte, als auf die besondere Beschaffenheit des Stoffes gesehen werden, worauf die Thätigkeit jener gerichtet ist. In den zeitherigen Sittenlehren wurde aber mehr jener als dieser berücksichtigt, wie aus dem Folgenden eingesehen werden kann.

§. 78.

Um die einzelnen Pflichten zu bestimmen, sieht man gewöhnlich blos auf den möglichen Stoff des Handelns, oder auf die Gegenstände, worauf sich die menschliche Thätigkeit beziehen kann; diesen Stoff bringt man, nach der Aehnlichkeit der in ihm begriffenen mannigfaltigen Theile, unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte, d. h. man ordnet und klassifizirt ihn nach gewissen Begriffen, und nach dem Verhältnisse dieser Begriffe zu dem sittlichen Gesetze bestimmt man das pflichtmäßige

Handeln. Die Begriffe werden dann nach ihrem Umfange weiter eingetheilt, bis man, wo möglich, zu ganz individuellen, daher nicht weiter eintheilbaren Begriffen, gelangt. Dieses Verfahren hat vorzüglich den Fehler, daß das Gesetz, nach welchem man das Sittliche in den besonderen Fällen beurtheilt, zu allgemein ist, als daß die daraus gefolgerten Pflichten für alle Menschen verbindlich seyn könnten; man erhält dadurch nur solche Pflichten, welche für irgend ein Glied der Gattung, nicht aber für bestimmte Individuen passen; das Pflichtmäßige im Allgemeinen, nicht das für besondere Subjekte Gültige wird dadurch erkennt; um letzteres zu können, muß man das der Idee eines Menschen entsprechende Gesetz in Beziehung auf die jedesmal vorliegenden Umstände beziehen. Denn auch letztere haben einen wesentlichen Einfluß auf die Bestimmung der einzelnen flichtmäßigen Handlungen; indem mehrere einer Idee angehörigen Individuen unter verschiedenen äußeren Umständen auch ganz verschiedene Pflichten haben.

Allein, auch abgesehen von diesen großen Mängeln, so kränkeln die auf den Pflichtbegriff gegründeten Sittenlehren noch an anderen Gebrechen, welche ihren wissenschaftlichen Werth sehr vermindern; vorzüglich ist dieß der Fall bey der Art, wie sie den Stoff alles sittlichen Handelns dem Pflichtbegriffe gemäß eintheilen, um gemäß den allgemeinen Pflichten die besonderen zu bestimmen, und so das ganze sittliche Gebieth auszumessen.

§. 79.

Man hat seit der sokratischen Schule verschiedene Wege eingeschlagen, durch eine zweckmäßige Eintheilung der möglichen gesetzmäßigen Handlungen eine vollständige

Ueber-

Uebersicht aller Pflichten zu erhalten. Allein noch hat keine ihren Zweck erreicht; wir wollen nur einige der vorzüglichsten anführen, um dieß anschaulich zu machen.

Manche theilen die Pflichten ein in unbedingte und bedingte, oder in vollkommene und unvollkommene, und verstehen unter diesen solche, welche sich durch andere einschränken lassen; unter den unbedingten und vollkommenen aber die, welche eine solche Einschränkung nicht zulassen. Daß diese Eintheilung nichtig sey, ergiebt sich daraus, daß die Pflicht, welche eine Einschränkung durch eine andere erleidet, schon an und für sich keine Pflicht könne gewesen seyn. Nicht besser begründen jene Sittenlehrer diese Eintheilung, welche zu den unvollkommenen Pflichten alle jene rechnen, welche sich in Allgemeinen nicht begränzen lassen, sondern in jedem einzelnen Falle erst können bestimmt werden. Denn eine unbestimmte Pflicht ist gar keine, weil eben die bestimmte Begrenzung das eigentlich Ethische ist; und der Pflichtbegriff bezeichnet das Sittliche in einer That; weswegen jede Pflicht eine Construction des Sittlichen durch Grenzbestimmung des Handelns ist. Daher auch die sogenannten vollkommenen Pflichten nicht im Allgemeinen, sondern nur für besondere Fälle als Pflichten bestimmt werden können; es drückt daher beyde Glieder der Eintheilung dieselbe Schwierigkeit.

Gegen eine andere Eintheilung der Pflichten in allgemeine und besondere läßt sich gleichfalls Manches mit Recht einwenden. Denn noch ist es nicht aus wissenschaftlichen Gründen entschieden, daß es für alle Menschen allgemein gültige und bestimmte Pflichten gebe, und ob nicht die sogenannten allgemeinen nur generelle Bezeichnungen von mehreren Arten seyen, die daher in die-

ser

ser Allgemeinheit und Unbestimmtheit nicht einmal Pflichten genennt werden können. Vielmehr läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die Pflichten, da sie gleichsam die Synthesis der Tugendkraft und der äußeren Lebensverhältnisse sind, lediglich nur besondere, nicht aber als solche zugleich allgemein seyn können.

Nicht weniger unhaltbar ist die Eintheilung der Pflichten rücksichtlich der Objekte des Handels in solche gegen sich, gegen andere Menschen, und gegen Gott; denn Gott kann kein Gegenstand unserer sittlichen Wirksamkeit seyn. Versteht man unter der Pflicht gegen Jemand diejenige, welche zur Pflicht wird vermittelst einer Nöthigung durch den Willen eines Andern, so giebt es dann nur Pflichten gegen Gott, weil der göttliche Wille auf Alles gerichtet ist, also auch auf das, was uns und Andere angeht. Will man aber einen fremden Willen nicht gelten lassen als Verpflichtungsgrund, so bleibt nur der eigene Wille übrig, und alle Pflichten sind nur solche gegen sich selbst. Nimmt man aber die Pflichten gegen Andere in dem Sinne, als seyen sie Pflichten in Ansehung Anderer, so ist diese Abtheilung zu begrenzt, da auch die Gegenstände der Natur Objekte des sittlichen Handels sind.

Endlich ist die Eintheilung der Pflichten in solche, welche sich auf die Glückseligkeit oder die Befriedigung des Eigenwillens, und in die, welche sich auf die Vollkommenheit oder die Befriedigung der Vernunftforderungen beziehen, schon aus dem Grunde unstatthaft, daß die vernunftgemäße Befriedigung der Selbstheit zugleich

eine Befriedigung des Vernunftwillens ist, demnach kein eigenes Glied einer Eintheilung seyn kann. Zweytens bezieht sich diese Abtheilung mehr auf die Gesinnungen und Maximen, als auf die Objekte des Handels, welches doch bey einer Pflichtenlehre seyn soll.

§. 80.

Diese und ähnliche Bestimmungen der Pflichten thun den Forderungen der Wissenschaft nicht Genüge, sondern drücken eigentlich pragmatische Ansichten aus, die irgend einen Zweck beabsichtigen, z. B. Unterricht, um dem ungeübten Denker eine Anweisung zu geben, die Pflichten seines Lebens aufzufinden; keinesweges aber bestimmen solche Eintheilungen die wesentliche Beschaffenheit der Pflichten, weil sie nicht den der Natur angemessenen und ihr parallelen Gang einhalten. Denn mit dem menschlichen Leben ist es nicht anders, wie mit anderen Dingen der Welt; das Allgemeine ist in unzertrennlicher Verbindung mit dem Besonderen; jenes offenbart sich durch dieses; jeder Mensch erfüllt daher die Pflichten der Menschheit gerade dadurch, daß er den ihm eigenthümlichen und besonderen Genüge thut. Die Pflicht jedes Menschen wird bestimmt durch seine individuelle sittliche Kraft und durch sein äußeres Schicksal, oder durch die ihm in der Welt angewiesene Lebenssphäre; denn beyde zusammen bedingen sein wirkliches zeitliches Handeln, dessen sämmtliche Aeußerungen gerade seine Pflichten ausmachen. Da nun sowohl die inneren als

äußeren Bedingungen des pflichtmäßigen Lebens von unendlicher Verschiedenheit sind, so giebt es auch unendlich verschiedene Pflichten.

Diejenigen irren demnach sehr, welche allgemein verbindliche Pflichten in dem Sinne annehmen, als würden nur dieselben äußeren Umstände erfordert, um dieselben Pflichten zu haben, und den andern Moment, die Individualität, gar nicht berücksichtigen. Diese Ansicht beherrscht großentheils noch die Erziehung, wo man es sich deßwegen besonders angelegen seyn läßt, alles Eigenthümliche zu verwischen, und alle Menschen an eine Denk- und Handlungsweise zu gewöhnen (siehe §. 44.). Vielmehr müssen alle Menschen einen eigenen Plan des Lebens sich entwerfen, und einen besonderen Weg gehen, auf welchem ihre Handlungen bestimmt liegen, so daß das für den Einen Gute für den Andern das Gegentheil seyn kann. Jeder Mensch muß, vermöge der Erkenntniß seiner Selbst und seiner äußeren Verhältnisse, wissen, was für ihn zu thun oder zu unterlassen Pflicht ist. Andere Pflichten haben Regenten, Künstler, Gesetzgeber, Richter, Lehrer, Aerzte, Kriegsleute, Handwerker u. s. w., und jedes Individuum in jedem der genannten Stände hat nach der besonderen Beschaffenheit seiner Natur und seines Schicksals wieder eigenthümliche Pflichten *).

*) Der Einwurf, welcher gegen diesen Begriff einer speziellen Sittenlehre gemacht werden könnte, daß dadurch lediglich ein Partikularismus begründet, und die Einheit aufgehoben werde, ist schon §. 47. hinlänglich beantwortet.

Doch wäre es schon verdienstlich, Sittenlehren für besondere Stände zu entwerfen, um dadurch vorzüglich den Verstand anzuweisen, und zu üben, in jedem Falle das Rechte zu treffen; ein solches dialektisches Verfahren, auch nur mit einigen besonderen Lebensverhältnissen, würde mehr Gewinn für eine spezielle Pflichtenlehre seyn, als die zeitherigen, fast alle Lebensverhältnisse umfassenden Sittenlehren, in denen alle Bestimmungen zu allgemein, die Begriffe willkürlich, und großentheils nach einer konventionellen Denkweise aufgefaßt sind.

§. 81.

Wir können die Betrachtung des Sittlichen nach dem Begriffe der Pflicht nicht verlassen, ohne noch eine besondere Rücksicht zu machen auf die Kollision der Pflichten, welcher fast in allen Pflichtenlehren ein eigener Abschnitt gewidmet zu werden pflegt. Man sagt, eine Kollision der Pflichten finde statt, wenn der Mensch durch das Sittengesetz zu zwey oder mehreren pflichtmäßigen Handlungen zu gleicher Zeit aufgefordert werde, deren Verbindlichkeit zwar gleich, die gleichzeitige Ausübung aber entweder unmöglich sey, oder sich selbst widerspreche. Es kommt nun hier nicht darauf an, ob die Pflichten wirklich an und für sich kollidiren, oder ob die Kollision nur in Beziehung auf die Zeit, in welcher ihnen Genüge gethan werden soll, entstehe.

Objektiv können Pflichten so wenig sich widersprechen, als einzelne Wahrheiten; jede Pflicht erhält ihre

Bedeu-

Bedeutung erst durch die besondere Beziehung auf ein Subjekt, welchem sie durch das ihm einwohnende Gesetz vorgeschrieben wird; ohne Rücksicht auf diese Beziehung, kann allerdings der Schein eines Widerspruchs unter den Pflichten erzeugt werden; z. B. zwischen den Pflichten, sein Leben zu erhalten, und der, dasselbe aufzuopfern — Nachsicht zu haben mit den Fehlern Anderer, und der, sie nach der Größe ihrer Schuld zu bestrafen. — Allein, so wie die Bestimmung der Pflichten nach dieser Allgemeinheit selbst keinen Werth hat, und nur ein dialektisches Spiel ist, gerade so verhält es sich auch mit den dadurch herausgebrachten Widersprüchen. Es kann keine Pflicht ohne Beziehung auf ein bestimmtes Subjekt, und ohne allseitige Berücksichtigung der einzelnen Umstände, in welchen sich letzteres befindet, eingesehen und gewürdigt werden.

Wenn daher ein Widerspruch unter Pflichten möglich seyn sollte, so müßte er entweder statt finden unter den besonderen Pflichten des einzelnen Menschen selbst, oder unter denen mehrerer Menschen. Allein keines von Beyden ist möglich; denn in jedem Menschen ist ein Gesetz, hervorgehend aus dem Prinzip seiner Natur, wodurch alle seine Pflichten bestimmt werden; könnten diese je mit sich in einen Widerspruch kommen, so müßte das Prinzip selbst den Keim eines Widerspruchs in sich fassen, indem es auf eine widersprechende Weise das Gute bestimmte; es wäre also nicht das Prinzip der Vereinigung aller Handlungen zur Einheit eines mit sich zusammenstimmenden Lebens.

Eben

Eben so wenig können die Pflichten mehrerer Menschen je mit einander in einen objektiven und wahren Widerspruch gerathen; weil sonst dadurch die höhere und umfassendere Einheit unmöglich wäre, welche in der Gattung selbst durch das sittliche Handeln hervorgebracht werden soll. Jede Pflicht ist der Ausdruck einer sittlichen Wahrheit; so wenig das Wahre überhaupt je mit sich in eine reelle Kollision kommen kann, eben so wenig ist es rücksichtlich der sittlichen Wahrheiten möglich. Was §. 47. über die allgemeine Uebereinstimmung aller sittlichen Individuen in ihrer besondern Lebensweise gesagt ward, findet auch rücksichtlich der ihnen zustehenden Pflichten seine Anwendung.

Wenn kein objektiver Widerstreit der Pflichten möglich ist, so läßt sich nur ein subjektiver denken; d. h. das Gemüth und der Verstand des Handelnden kann aus Mangel an Einsicht in die objektive Beschaffenheit der sittlichen Forderungen mit seinen eigenen Begriffen und Meinungen über das, was von ihm zu thun sey, in einem Widerstreit versetzt werden. Es verhält sich dann mit dergleichen Kollisionsfällen auf ähnliche Art, wie mit den indifferenten Handlungen; beyde sind blos möglich durch die Beschränktheit der menschlichen Einsicht in das innere Verhältniß der möglichen Handlungen zu unserer sittlichen Bestimmung. Sie müssen daher als sittliche Aufgaben angesehen werden, deren Lösung an sich keine Unmöglichkeit in sich schließt.

§. 82.

§. 82.

Der Begriff des Gutes, unter welchem endlich die Idee der Sittlichkeit nach ihren Erscheinungen kann aufgefaßt werden, ist in den neuern Zeiten am meisten vernachlässiget worden; wahrscheinlich aus dem Grunde, weil die ihm entsprechende Darstellung einer speziellen Ethik mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist. Denn nicht nur die, welche die Tugend- und Pflichtenlehren drücken, treffen auch hier ein, sondern es kommen auch noch andere hinzu.

Der Begriff des Gutes bezeichnet den Begriff der Darstellung des Sittlichen; er ist der Begriff des Werkes, welches aus der Gesinnung hervorgegangen ist; alles, was durch die Tugendkraft vollbracht worden, muß als ein Gut anerkannt werden. Will man nun die Sittenlehre, diesem Begriffe gemäß, darstellen, so muß man alles durch die sittlichen Kräfte der Menschheit Bewirkbare aufsuchen und bestimmen. Dieses aber ist nicht möglich ohne die Erkenntniß der individuellen Charaktere, oder der Tugendkräfte, und der durch dieselben möglichen Handlungen oder Pflichten. Die Lehre von den sittlichen Gütern ist daher bedingt durch die Tugend- und Pflichtenlehre, und man wird jene nicht bearbeiten können, wenn man dieser nicht gewachsen ist. Wir wollen versuchen, die vorzüglichsten Forderungen zu nennen, welche man in Ansehung einer sittlichen Güterlehre befriedigen müßte.

§. 83.

Der Begriff des sittlichen Gutes enthält zwar unter sich besondere und allgemeine Güter, je nachdem sie durch die Kraft der Einzelnen für sich, oder durch die Zusammenwirkung mehrerer Menschen hervorgebracht werden sollen und können; jedoch sind beyde nicht wohl von einander zu trennen, weil selbst die sittliche Bildung der Einzelnwesen, die Bedingung aller durch Individuen erreichbaren Güter wiederum bedingt ist durch das Wirken mehrerer Menschen aufeinander. Wir wollen aber beyde in so fern von einander unterscheiden, als die eine, wenn gleich durch Hülfe anderer Personen, doch vorzüglich durch die Kräfte der Individuen geschaffen werden, die andern aber lediglich nur das Produkt der Zusammenwirkung einer Mehrheit von vernünftigen Wesen sind.

Um die ersteren aufzufinden, müßte man die den Individuen möglichen Tugenden, nach Körper und Geist, einem Prinzip gemäß, auffinden und bestimmen, wozu nicht weniger gehört, als daß man die im §. 74. angegebenen Forderungen befriedigen könne. Unter die Güter dieser Klasse müßte gezählt werden vor Allem die sittliche Gesinnung selbst, so fern sie als eine bestimmte Größe gedacht wird, hervorgegangen aus dem Handeln und der Uebung, und wiederum sich offenbarend durch Handeln und Ausübung; denn in dieser Beziehung erscheint sie als ein Werk, als die Darstellung des vorhergegangenen, sie hervorbringenden Handelns. Die sittliche Gesinnung, als Tugend, bezeichnet einen

einen bestehenden und anschaulichen Zustand der Seele, erzeugt durch den Urakt der Selbstbestimmung, und repräsentirend die absolute Einheit des Lebens; als Gut aber eine auf bestimmte Weise hervorbringende Kraft, eine durch Uebung erlangte Fertigkeit und Kunst. Diesem gemäß ist dem Platon die Gottähnlichkeit das höchste Gut des Menschen; d. h. wie alles Seyende ein Abbild und eine Darstellung des göttlichen Wesens ist, so auch soll der Mensch zuerst innerlich sich selbst, dann aber auch äußerlich, was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideen gemäß gestalten und überall das Sittliche darstellen.

Was nun durch diese sittliche Gesinnung, als eine erworbene Fertigkeit, an Leib und Seele Vernunftmäßiges gewirkt werden kann, ist als ein sittliches Gut anzusehen. Rücksichtlich des Leibes kann man z. B. hieher rechnen, die Gesundheit, Stärke, Wohlgebautheit und Schönheit, so fern sie Wirkungen sind eines sittlichen und naturgemäßen Lebens, darstellend die Sittlichkeit der Geschlechter; dann die durch Uebung und Gymnastik erlangten körperlichen Vollkommenheiten, Gewandheit des Körpers, Abhärtung gegen Schmerzen erregende Eindrücke, und Gewöhnung an Entbehrungen. Alle diese leiblichen Güter aber sind immer zugleich verwandt mit geistigen Eigenschaften, und größtentheils durch sie bedingt.

Den Gütern des Geistes müssen beygezählt werden vor allen die Vervollkommnung des sinnlichen Wahrnehmungs- und Bildungs-Vermögens, der Phantasie und Einbildungskraft; dann die Einsichten des Verstandes, die

die Belebung des Geistes für die Ideen des Uebersinnlichen, und für die ewigen Wahrheiten, welche sich nur durch das nothwendige Denken erfassen lassen. Hierher gehören ferner die Feinheit und Stärke des sittlichen Gefühls, das sittliche Wohlbefinden, die Zufriedenheit und Gemüthsruhe, die aus dem Handeln hervorgehende Sicherheit, das Zutrauen, und die Furchtlosigkeit, mit einem Worte, die sittliche Selbstständigkeit. Den Schlußstein von diesen höheren und geistigen Gütern machen die Bildung des Kunstsinnes und die Herrschaft der allen Menschen einwohnenden Religiösität. Die Kunst im Allgemeinen ist die Vereinigung der richtigen Einsicht und der ihr entsprechenden Darstellung; die Religiösität aber, als die Gebundenheit des Gemüthes an eine gottähnliche Gesinnung, ist die Grundlage und der Mittelpunkt von allen persönlichen Tugenden und Gütern.

§. 84.

Allein, da diese durch Individuen hervorzubringende Güter größtentheils zugleich bedingt sind durch die Zusammenwirkung mehrerer Menschen, so können ihre Begriffe vollständig nur nach dieser Beziehung aufgefaßt und bestimmt werden. Wenn nun das sittliche Zusammenwirken einer ganzen Gesellschaft von Menschen nicht anders als in einem vernunftmäßig eingerichteten Staate möglich ist, so muß der Staat als der Inbegriff der sittlichen Güter betrachtet werden, so daß alle Güter

als Theile des Staats anzusehen sind; es gilt dieses mittelbar auch von den persönlichen Gütern, weil jeder Mensch nur in Verbindung mit anderen schon gebildeten Menschen sich bilden kann; also auch seine persönlichen und sittlichen Vorzüge und Güter können nur durch die, wenn gleich mittelbare, Mitwirkung anderer Menschen erworben werden.

Will man nun die Begriffe der Güter bestimmen, welche im Staate durch das Zusammenwirken mehrerer Menschen möglich sind, so muß man zuvor eine Darstellung eines vernunftgemäßen Staates geben; denn die den einzelnen Ständen im Staate aufgegebenen Güter sind nur möglich dadurch, daß sowohl die Stände, als die einzelnen Mitglieder eines Standes in ihrem Verhältnisse zu einander sind, was sie ihrer Bestimmung nach seyn sollen. Wenn es nicht zu leugnen ist, was Platon behauptet, daß das Leben des einzelnen Menschen das Bild des ganzen Staatslebens sey, so werden die vorhin erwähnten, den Individuen rücksichtlich des Leibes und des Geistes eigenthümlichen Güter, auch für Güter des ganzen Staates, obgleich in veränderter Form, gehalten werden müssen. Die entschiedene Herrschaft des Rechten und Zweckmäßigen in allen Verhältnissen des Staats entspricht der Unterordnung des Eigenwillens unter die Vernunft in dem Einzelnwesen; der alle Staatsbürger beseelende Patriotismus und Heroismus dem sittlichen Muthe und der Standhaftigkeit im Individuum; die der Bestimmung der besondern Stände angemessene

Unter-

Unterordnung des einen unter den andern, die rythmische Anordnung der Stände und die zweckmäßige Verwendung aller Staats-Mitglieder für die Harmonie der Seelenkräfte im einzelnen Menschen; so wie die öffentliche Sittlichkeit ein Gegenbild ist von der Reinheit des Herzens und dem zarten Gefühle für Wohlanstand im Leben der einzelnen Tugendhaften. Wollte man von dieser allgemeinen Bezeichnung der sittlichen Güter noch zu den besonderen fortschreiten, so wären zunächst zu berücksichtigen die den einzelnen Ständen zukommenden Güter. Hieher gehören alle die einzelnen sittlichen Charaktere, welche, wie ihre Werke, eine äußere, so wie sie selbst eine innere Darstellung eines bestimmten Sittlichen sind. Diesen müßten gegenüber gestellt werden die durch ihre innere Vortrefflichkeit erreichbaren äußeren Güter; denn jeder Stand im Staate hat, seinem Begriffe gemäß, ganz eigene Güter zu schaffen, welche dann, eben wegen der Vereinigung aller Stände zur Einheit eines Ganzen, Güter für einen gemeinschaftlichen Genuß werden. Die erschöpfende Eintheilung dieser Güter müßte der Klassifikation der Stände parallel gehen; wenn wir daher z. B. als Hauptstände im Staate annehmen die Landbauer, Handwerker und Fabrikanten, die Handelsleute, die Landesvertheidiger, Staatsbeamten, Gesetzgeber und Weisen (im eminenten Sinne) so hat jeder dieser Stände ganz eigene Güter hervorzubringen, welche nur bestimmt werden können nach dem Begriffe dieser Stände und nach ihren jedesmaligen zeitlichen Verhältnissen. Nimmt man noch dazu die durch die

Wechsel-

Wechselwirkung der Stände, wie der Individuen, untereinander möglichen Güter, so ergiebt sich auch hier wieder, daß eine unübersehbare Mannigfaltigkeit derselben möglich sey, welche durchaus nicht nach ihrer Allheit, wie in einem systematischen Ganzen, aufgezählt und in Begriffen bestimmt werden können.

§. 85.

Das Resultat dieses Abschnittes ist daher, daß eine philosophische Sittenlehre sich nicht auf die Materie der einzelnen sittlichen Handlungen einlassen könne, weil sie unendlich verschiedenartig ist; es sind in dieser Rücksicht so viele Sittenlehren möglich, als es individuelle Charaktere und äußere Verhältnisse giebt. Die philosophische Sittenlehre muß sich vielmehr blos auf die Kenntniß des Guten und Bösen, und der allgemeinen Bedingungen des sittlichen Lebens einschränken. Die bestimmten und realen Begriffe, wie Schleiermacher sie nennt, müssen der Betrachtung des das Individuelle Erkennenden überlassen werden; so wie jeder gute und verständige Mensch allein wissen kann, was er in jedem Falle zu thun hat. Daher beschränkte Platon seine Nachforschungen über die Sittlichkeit größtentheils auf das Allgemeine, und das Besondere behandelte er nur als Beyspiel; und die platonische Methode halten wir in diesem Falle für die einzig wahre. Es ist mit der Sittlichkeit, wie mit der Wahrheit; was das Wahre in den ein-

einzelnen Fällen sey, läßt sich nicht a priori und allgemein bestimmen; sondern muß bey jedem Einzelnen besonders ausgemittelt werden. Jede Wissenschaft ist nach ihrem besondern Theile stets unbegrenzt.

Druckfehler und Verbesserungen.

Unbedeutendere und unangezeigte Druckfehler, z. B. Versetzungen der Interpunktionszeichen, wird der Leser für sich, ohne Erinnerung, verbessern.

Seite 5 Zeile 13 statt von ließ vom
— 11 — 15 — wissentschaftlich l. wissenschaftlich
— 12 — 9 — schreiben l. zuschreiben
— 16 — 18 nach mit sich, setze bey: in
— 20 — 15 statt angestaunt l. angeschaut
— 24 — 23 — besondere l. besonderer
— 29 in der letzten Zeile der Anmerkung statt ja l. je
— 31 Zeile 18 statt eine l. einer
— 38 — 18 — einschränktes l. eingeschränktes
— 42 — 11 — Geisteseines l. Geistes eines
— 48 — 13 — erweisen l. erwiesen
— 59 — 6 von unten statt in ihm l. in ihnen
— 60 — 5 von unten st. Enthaltung l. Entfaltung.
Der nämliche Druckfehler kehrt wieder S. 61. 62.
— 83 Zeile 4 von unten statt manchen l. manches
— 68 — 13 statt nur l. um
— 87 — 13 — erklären l. verklären
— 90 — 12 — nach l. noch
— 93 — 2 — den l. dem
— 94 — 6 v. u. st. Erkentnißpunkt l. Erkenntnißgrund
— 97 — 7 statt Daseyn l. Daseyns
— 98 — 6 — Licht l. Lust
— — — 7 — dem Eingenwillen sich l. den Eigenwillen
— 100 — 11 v. u. statt Ungelegenheit l. Verlegenheit
— 101 — 4 statt entscheiden l. entschieden
— — — 4 v. u. statt Weise l. Wesen
— 107 — 20 statt seyn l. seyen
— 111 — 18 — nicht mit l. mit
— 120 — 6 — aber scheint l. scheint
— 121 — 1. 2 v. u. statt von fast l. fast von
— 129 — 18 statt zwar l. zwey
— — — 6 v. u. statt nur l. um
— 131 — 8 statt verschiedenen l. entschiedenen
— 145 — 10 — falche l. falsche
— 147 — 16 — ihm l. ihrer
— 159 — 6 v. u. statt Gattungsbegriffe l. Gattungsbegriffen,
— 163 — 17 statt wie sie l. wie sich
— 168 — 4 — vor l. von
— 171 — 12 v. u. statt ihn l. ihm
— 175 — 14 statt in Beziehung auf l. auf
— 176 — 15 — in Allgemeinen l. im Allgemeinen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Klein, Georg Michael,

Versuch die Ethik als Wissenschaft zu begründen nebst einer kurzen Einleitung in das Studium der Philosophie überhaupt

Rudolstadt 1811

Ph.pr. 712 g
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041005-1